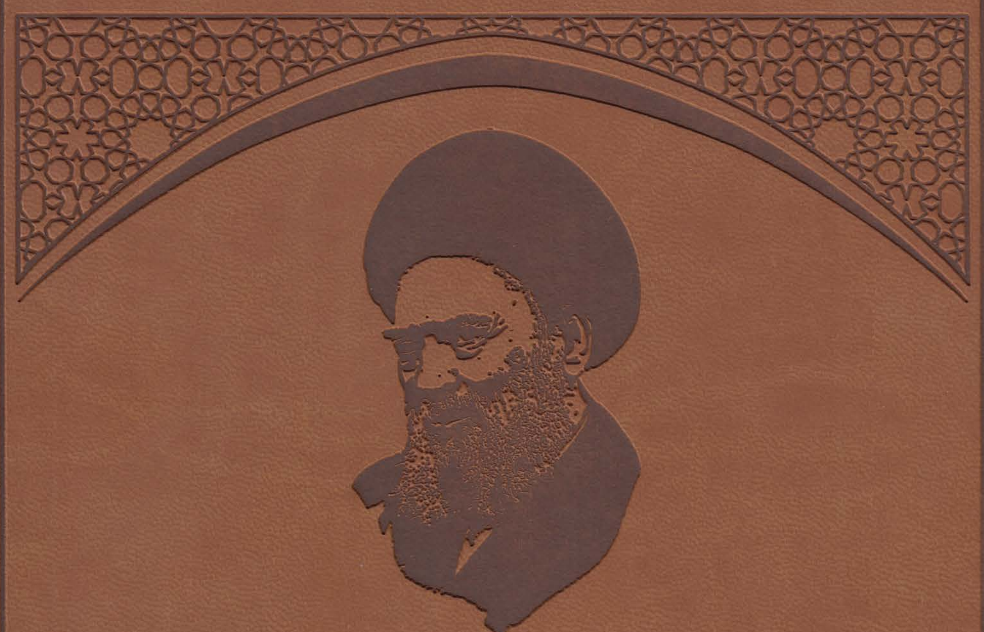


موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله (رض)



الفكر السياسي وقضايا الأمة



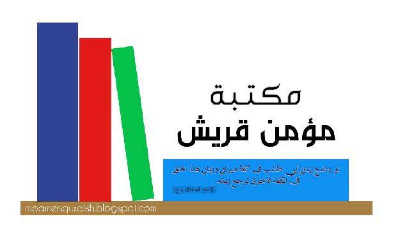




الفكر السياسي وقضايا الأمة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل .

هاتف : ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩ ص.ب ٢٥/١٥٨ الغبيري

موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع
السيد محمد حسين فضل الله (رض)

الفكر السياسي وقضايا الأمة

المجلد السادس

دار الملاك


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويـات

مقدمة

يتضمن المجلد السادس دراسات في الفكر السياسي، وقضايا الأمة، وتحديداً ما يتعلق بقضايا فلسطين ولبنان وإيران والعراق والمقاومة والجهاد.

في الفكر السياسي، ثمة أفكار مهمة في مفهوم السياسة وعلاقتها بالدين، وفي مفاهيم الحرية والعدالة والثورة والشرعية والشورى والديمقراطية، فضلاً عن نظرية ولاية الفقيه، وما يتعلق بالأحزاب والمعارضة والقانون والدولة والنظام العالمي. . .

وفي قضايا الأمة، واكب السيّد القضية الفلسطينية، وتطورات الأزمة الداخلية اللبنانية، وما يرتبط بهما من تحديات إقليمية ودولية، وكان متابعاً للثورة الإسلامية في إيران، ولأزمة العراق. ويجد القارئ مواقفاً منها، ورؤى وأفكار جديرة بالدراسة والتأمل.

إن مادة هذا المجلد مأخوذة من كتب السيّد، ومواقفه السياسية على غير صعيد، ومن متابعاته التفصيلية للحركة السياسية في لبنان والدول العربية والإسلامية.

الفكر السياسي

عدنان السيد حسين

رئيس الجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير الموسوعة

لم يقتصر اجتهاد السيد محمد حسين فضل الله على العبادات، بل دخل في باب المعاملات أيضاً. ولم يقف في اجتهاده عند حدود الواقع الاجتماعي العام، بما فيه من تنوع في الحالات والتفاصيل، بل دخل في الفكر السياسي من خلال محاور أساسية، دارساً ومقارناً ومحللاً ومستخلصاً.

يلاحظ الدارس لأدبيات السيد، من محاضرات وكتب وخُطب وإجابات وتصريحات، أنه في تفسيراته ومواقفه بعيد عن الارتجال والانفعال، وملتزم بمنهج واضح مستند إلى التفسير القرآني والسنّة النبويّة وسيرة أهل البيت وأحاديثهم. وكثيراً ما اختلف في اجتهاداته عن علماء آخرين، ليس من أجل التمايز، وإنما بدوافع محض فقهية ورسالية.

حاولنا تصنيف أفكاره تحت عناوين محدّدة، بيد أن أي عنوان مما ورد، ينطوي في مضمونه على عناوين فرعية عدّة. ثمة كثافة في الأفكار والمواقف جديرة بالملاحظة والدراسة. أما العناوين فهي:

الدين والسياسة، الأخلاق في السياسة، السياسة في خط العدل، حرية الإرادة السياسية، الولاية والقيادة، السلطة الشرعية، الثورة على الحاكم الظالم، في النظام السياسي، قضية الشورى، بين الشورى والديمقراطية، نظرية ولاية الفقيه، المعارضة والأحزاب السياسية، مفهوم القانون، التفكّر في الدولة، قضايا الحرب والسلم، تحديات النظام العالمي.

أولاً: الدين والسياسة

«نحن نريد أن نعيش التقوى السياسية، لأن السياسة ليست لعبةً يلعبها اللاعبون، بل هي مسؤولية يتحملها الإنسان أمام قضايا مجتمعه وأمته» (سماحة آية الله العظمى المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، رؤى

ومواقف، الحلقة 3، المركز الإسلامي الثقافي، 1417هـ ـ 1997م).

تبرز المسؤولية في حماية المجتمع والأمة، وتحقيق تقدمهما، في الفهم العام للسياسة. (السياسة مسؤولية) هي من مدركات فكر السيّد، والتقوى عنده ليست شكلاً، بل مضموناً يتحرك في حياة الإنسان.

على ذلك، يرفض الموقف السلبي، أو التقليدي، من السياسة. بتعبير آخر، يرفض الغش والخداع والخيانة، لأن السياسة عنده مندمجة بالأخلاق. ومتى خرجت السياسة عن الأخلاق، خرجت عن الدين، بما فيه من قيم روحية وأخلاقية واجتماعية.

أكثر من ذلك، العمل السياسي هو جزء من العمل في الدعوة إلى الإسلام، لأن المسلم يعيش تجربته الإسلامية في حركته السياسية كما يعيش عقيدته في عبادته. وما كانت هذه الأفكار لتطرح لولا شمولية الإسلام لقضايا الحياة كلها، بما فيها قضية الحكم وتحقيق العدل بين الناس. الإسلام ـ كما يوضح السيد ـ عقيدة وشريعة ونظام ومنهج حياة، ولا بدَّ من اعتماد منهج سياسي في دائرة صفاء الإسلام ونقائه وفاعليته، وبما يضمن للحركة الإسلامية استقامتها الفكرية والعملية.

ولأنَّ كلَّ الرسالات السماوية جاءت من أجل أن يأخذ الناس بالعدل، تبرز السياسة الحقّة في عدل الحاكم وعدل القانون، فلا عدل بدون سياسة تكفل للناس أمنهم وحقوقهم. إنها ليست سياسة اللف والدوران، ولا سياسة اللعب على الحبال. . .

وإذا كان الدين عنصراً فاعلاً في حركة الثورة على الظلم في الداخل، وعلى الاستكبار ـ الاستعمار في الخارج، فإن السياسة ليست محايدةً بين الظلم والعدل، والساكت عن الحق هو شيطان أخرس. ولأن الدين عنصر فاعل، فإنه ليس (أفيون الشعوب)، بل منظومة قيمية تدفع إلى الصراع البنّاء، لا إلى الصراع الهدّام. الدين والحال هذه يدفع إلى التجديد والثورة.

إذاً، لا انفصال بين الدين والسياسة ـ وجوهرها العدل ـ ففي العبادة

سياسة حقّة، لأن كلمة (الله أكبر) تعني رفض كلّ (الآلهة المتحكمين)، ليبقى التوحيد لله وحده سبحانه وتعالى. حتى الصلاة، تنطوي على تفسيرٍ سياسيٍّ، عندما تحرّض على مواجهة الطغاة والظالمين.

وعندما يقارب السيّد السياسات الراهنة في بلادنا، وفي العالم، يجد أن مقولة الفصل بين السياسة والدين جاءت من الغرب، الذي عاش تجربةً فاشلةً في الدين، عندما لم يلتفت ساسته إلى حل مشاكل مجتمعهم. ويجد أن السياسة جزء من الدين، استناداً إلى قول الله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**. . .﴾ (الحديد: 25)، أي بالعدل. وهل يمكن أن يسود العدل بدون سياسة؟

أما مسؤولية بسط العدل، فإنها مسؤولية الجميع، حكاماً ومحكومين. وعلى كلِّ إنسان في المجتمع أن يتحمّل مسؤوليته، كبيراً كان أو صغيراً. إنه تفسير رحب لمعنى المسؤولية في المجتمع والدولة.

من خلال هذا الفهم العام للعلاقة بين الدِّين والسياسة، وخصوصاً بين الإسلام والسياسة، يجري التطرق إلى قضايا سياسية أساسية تشكّل محور اهتمام العالم، على تعدّد مجتمعاته ودوله، فضلاً عن تعدّد الأفكار السياسية، من هذه القضايا: الدولة والسلطة، العدل والحرية، القوة والثورة، الشورى والديموقراطية، القيادة والإدارة، المجتمع السياسي والنظرية السياسية. . . وهي في مجملها ترتبط بالأخلاق، وبما ترتّب من التزامات.

ثانياً: الأخلاق في السياسة

التقى المفكّرون الإسلاميون عامةً على مركزية دور الأخلاق في العقيدة والفكر، فالأخلاق قيمة اجتماعية أساسية في الحياة الاجتماعية، فكيف إذا كانت حياة اجتماعيةً إسلامية؟

يُظهر السيّد بعضاً من فكر الشهيد مطهّري، الذي يشترط لقيام الحياة الاجتماعية أمرين:

1 ـ الحوائج والمنافع، أو ما يمكن تسميته بالمصالح.

2 ـ الأفكار والعقائد والأخلاق.

وعليه، فإن الأخلاق عامل ترابط بين أفراد المجتمع، بل وفي المجتمع السياسي، حيث تنشأ سلطة، وتقوم دولة.

إنَّ التمسّك بالأخلاق يقود إلى ربط الفكر السياسي بالمنهج المثالي، كما درج علماء الاجتماع والسياسة في تصنيفاتهم للمناهج. هذا أمر صحيح، من حيث ابتعاد المنهج المثالي عن المنهج المادي ـ الواقعي ـ كما شرح العلماء والمفسرون. بيد أن السيّد، الذي يركز على محورية دور الأخلاق في المجتمع والسياسة، ينبه إلى أنَّ الدين يمثل خطاً واقعياً في الوقت عينه، بكلّ ما للواقعيَّة من معنى. ويجد أنَّ الإسلام هو دين الواقعيَّة التي لا تبتعد عن القيم، أو عن الخط الإسلامي الصَّحيح.

بتعبيرٍ آخر، يربط ما بين القيم العليا ـ التي تعتبر مثاليةً في نظر الدارسين والعلماء ـ وما بين الواقع، بما فيه من تفاصيل مادية وغير مادية. فيعتبر بحق أن الإسلام استطاع أن يصنع من الأمّة المتخلّفة الجاهلة أمّةً ذات حضارة عظيمة، ما تزال من أهم الحضارات العالمية. ويذكّر بأنّ الحضارة الغربية في حركتها استندت إلى إبداعات علماء المسلمين، من أمثال ابن سينا وابن رشد وغيرهما من العلماء الذين وصلت علومهم إلى الغرب عبر بوّابة الأندلس.

هناك جانب قيمي أخلاقي لا ينفصل عن الواقع والواقعيَّة في علم الاجتماع السياسي. وهذا تفسير جدير بالاعتبار والدرس، حيث يرفض السيّد اعتبار الدين مجرد دلالةٍ على السذاجة في السياسة والاجتماع، أو أنه صراع قوى متناحرة بحثاً عن المنافع بمعزل من تعاليم الإسلام.

تدليلاً على هذا التوجه الفكري بين المثالية والواقعية، يرفض السيد مقولة (الغاية تبرّر الوسيلة) في القضايا الشخصية، أو في القضايا الذاتية العادية. أما في القضايا الكبرى المتعلّقة بالمصلحة الإسلامية العليا، أو مصالح المجتمع والوطن والأمة، فإنه يفتح باب الضرورات استناداً إلى القاعدة الفقهية المعروفة: (الضرورات تبيح المحظورات). فإخفاء بعض الحقائق، ولو كان في الابتعاد عن الصدق، أمر مُباحٌ في ضوء المصالح

العليا، أو القضايا الكبرى. قد يحتاج المسلمون، والحال هذه، إلى اعتماد الحرب النفسية، أو اللجوء إلى التجسّس على الغير ومراقبة حركته، كما تفعل أجهزة الاستخبارات، وذلك من أجل الدفاع عن الإسلام والمسلمين إذا ما تعرَّضوا للخطر. وربما يقود مثل هذا التفسير إلى الحديث عن مسألة (التقية) عند المسلمين، أو مسألة (المصالح) التي يجب أن يحميها أولو الأمر.

ذلك كله لا يلغي القاعدة الأصلية في الإسلام ـ كما يؤكد السيّد ـ وهي أن تكون في خط الصدق، في الخط الأخلاقي المستقيم. أما إذا حدثت ضغوط طارئة، وتحديات كبرى أمام الإسلام والمسلمين، فعند ذاك تنطلق أخلاقية العمل السياسي من المصالح المستجدّة.

خط الصدق، أو الخط الأخلاقي المستقيم، يعبّر عنه باستقامة السلطة، أو خط الاستقامة في السلطة. فالعبودية لله، التي لا تعني العلاقة التقليدية المعروفة بين العبد وسيده في العلاقات البشرية، تنطلق من معنى الخلق للعبد. نحن عبيد الله، والله هو الخالق وهو المالك، وملكية الله لنا هي سرّ وجودنا، ونحن لا نملك الوجود المستقلّ، بل نحن نملك وجود الظل، كما يشرح السيّد. هذه الربوبية تعني أن الله أعطى كل شيء وجوده، وأراد له أن يعيش معه، وأن يتحسَّس هذه المعيشة مع الله.

على ذلك، يرتبط خط الاستقامة بالتوحيد، والتوحيد يلخّص كل الإسلام وكل الدعوة، بحيث تكون الدعوة منطلقةً من قاعدة التوحيد، ثم الامتداد في خط الاستقامة، جاء في كتاب الله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾** (فصّلت: 30).

استناداً إلى هذا التفسير، جاء شرع الله متناسباً مع إمكانات الإنسان وتطلعاته، فحقّق التوازن بين حركة الغريزة في ذاته، وحركة الرسالة في واقعه، فلا يكبت الغريزة ولا يهمل الرسالة. ولذلك فإن السلطة المسؤولة تتحرك (أو يجب أن تتحرك) في حدود أخلاقيات المسؤولية. هناك إنسان أمين وصادق في الجزئيات الصغيرة، فلماذا لا يكون كذلك في القضايا الكبيرة، قضايا المسؤولية والسلطة وإدارة شؤون الناس؟

وكما أن الإنسان ينكر بعض غرائزه وأطماعه ونوازعه ومصالحه المادية في إطار رسالته الإنسانية، يمكنه أن يبتعد عن سلبيات السلطة وتعقيداتها الذاتية والموضوعية لحساب دينه وأمته.

يقود خط الاستقامة في السلطة إلى رفض الازدواجية بين القول والعمل، بين التنظير والممارسة. هذا الخط لا ينفصل عن الصراع السياسي، إذا كانت السياسة هي حركة الإنسان من أجل إقامة العدل، وتدبير شؤون الناس. بتعبير آخر، الإسلام ليس شعاراً، بل تجربة وعملاً في الحياة، قال الله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾** (الصَّف: 2 ـ 3).

إن المسؤول معنيّ بالالتزام بكلامه، أي تجسيد الكلام بالأفعال، وإلا وقع في مشكلة (النفاق السياسي). هناك من يُظهر من المسؤولين حبه للناس وإخلاصه لهم، ولكنه يخفي في باطنه حقداً. فالظاهر وحده لا يكفي، وعلينا، والحال هذه، النظر بعمق، وألا نأخذ الواقع ببساطة أو بسذاجة. المؤمن لا ينخدع بالكلمات، ولا يجب أن يكون ساذجاً. وقد جاء في كتاب الله حول النفاق عموماً، وتالياً حول النفاق السياسي: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾**(البقرة: 8 ـ 10).

رفض النفاق السياسي هو القاعدة في تحمّل المسؤولية، إلا إذا كانت هناك حالات طارئة تفرضها ظروف ضاغطة، وتدفع المسؤول إلى الخروج ـ المؤقت ـ عن خط الصدق في سبيل مصلحة الناس، أو المصلحة الإسلامية العليا. وقد يكون هذا التفسير بمثابة الاستثناء للقاعدة، وليس القاعدة.

تندرج مجمل هذه الأفكار في ما يمكن تسميته بأخلاق السياسة، طالما أن السياسة تهدف في المقام الأول إلى تحقيق العدل، وهي تفترض التزاماً من قبل ولي الأمر الذي يدير شؤون البلاد، إذا كان ملتزماً في الأصل والأساس بالعقيدة والشريعة. وفي مطلق الأحوال، على المسؤول ـ

أو وليّ الأمر ـ أن يبتعد عن الانفعال والمسلك الحادّ، مهما اشتدّت الضغوط عليه، كما يشير الإمام عليّ في توجيهه العام للساسة والولاة، عندما ينهي عن السباب البعيد عن الصفات الإنسانية الطيبة. والسباب لا يقود إلى الغلبة أو النصر، وإنما إلى إثارة الأحقاد واستفزاز الطرف الآخر.

ينبه السيّد إلى خطورة السباب، أو أساليب اللعن التي تختزنها الذهنية الشعبية العامة، باعتبارها شكلاً من السباب. فالمهاترات والسباب واللعن لا ترتقي إلى مستوى العلاقات الروحية، ولا تنسجم مع أخلاقيات الإسلام. وعليه، فإن احترام الرموز الإسلامية التي يقدّسها المسلمون، مهما اختلفت نظراتهم إلى هذا الرمز أو ذاك، أمر واجب لتحقيق الأخوة والتعاون واللقاء بين المسلمين كافة.

ثالثاً: السياسة في خط العدل

يرى السيّد أن السياسة هي حركة في خط العدل، فإذا قبل الإنسان بالظلم ولم يأبه للعدل، فإنه ليس متديناً. لا حياد بين العدل والظلم، أو بين الحق والباطل.

السياسة التي تريد أن تبني للناس حريتهم وعدالتهم وإنسانيتهم، هي سياسة يرضاها الله، لأنها تمثّل التعاون على البر والتقوى. وعليه، فإن العدل قاعدة عامة في حياتنا، أكانت عامةً أم خاصةً.

في حياتنا العامة، يجب أن يسود العدل في علاقة الحاكم بالمحكومين، وعلاقات الناس بعضهم ببعض. وفي حياتنا الخاصة، يبقى العدل سمةً بارزةً في حياة الفرد مع عائلته، ومع جيرانه وأقاربه وأصدقائه ومعارفه.

العدل هو قاعدة حركة المجتمع، وهو الأساس الذي يحكم التصرفات والعلاقات، بعيداً من موازين القوة والضعف والقرب والبعد. ثمة تكامل في الحياة بين العام والخاص، ولا بدَّ للعدل من أن يقود الواقعين معاً.

على ذلك، تبرز قضية التربية على العدل في البيت، وفي السوق،

وفي العمل، وفي كل المواقع الصغيرة التي يتحرك الإنسان فيها. فالعدل في الواقع الاجتماعي يساعد على تطبيق العدل في واقع الحكم والسياسة والقانون. والعدل قضية تربوية عامة بعيداً من الانفعالات والغرائز، أو هكذا يجب أن يكون.

يقرّر السيّد أن مجتمعاً لا يعيش العدل في علاقاته الخاصة، لا يستطيع ممارسة العدل في علاقاته العامة، مستشهداً بالحديث المأثور: **«كما تكونون يولّى عليكم»**. وفي مطلق الأحوال، إنَّ الذي يتولّى أمور الناس، هو الإنسان الذي يعيش مع الناس. وإذا كان الناس يظلمون بعضهم بعضاً، فكيف لفرد منهم أن يعدل بينهم؟

العدل المطلوب هو أمر إلهي، والعدل ليس للمسلمين فقط، إنّه للناس كافةً. قضية العدل لا تتجزأ، إنها قضية الإنسان. وعلى ذلك، وقف السيّد إلى جانب كل قضية إنسانية في العالم، وحتى إلى جانب الناس الذي لا يعتقدون بدين.

العدل هو قاعدة التصرفات والعلاقات مع المجتمعات الأخرى، وليس داخل المجتمع الواحد فقط. إنه شعار الإسلام في الحياة، والتزام دائم عند الإنسان بالوقوف مع الحق، أو بالدفاع عن الحق. الله يريدنا أن نكون **﴿شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾**(المائدة: 8)، أي بالعدل، وهذا هو مقياس الارتباط بالله. والارتباط بالله يقود إلى الارتباط بالحقّ بكل صفاء ووضوح، وبذلك تكون الشهادة بالقسط بمثابة حركة الإيمان الواعي في حياة المؤمن. وعلى الإنسان المؤمن أن يؤمن بالله والحقّ، فهما الهاجس له في كل شيء. الله جعل الكون كله قائماً على الميزان **﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾**(الحجر: 19)، بحيث لا يطغى شيء على شيء. وميزان الدنيا يطل بنا على ميزان الآخرة، عندما ينصب ميزان الأعمال للناس كافة.

يستند السيد إلى القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا﴾**(المائدة: 8)، أي لا يحملنّكم بغضهم وعداوتهم على أن تشهدوا بغير الحق أو تحكموا عليهم بالباطل، بل **﴿اعْدِلُوا﴾** حتى مع أعدائكم، ذلك **﴿أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾**(البقرة: 237).

طريقة الإنسان في الحكم والشهادة، هي طريقة الوقوف مع الحق، بمعزل عن العلاقات السلبية والإيجابية بين البشر، لأن العداوة بين الناس تخضع لأوضاع معيّنة تفرض نوعاً من السلوك السلبي، وعلى الإنسان المؤمن أن يتعداها في سبيل الحق.

من مراجعة مسلك النبي محمد(ص)، نلاحظ عدل الإسلام في الممارسة. لقد أخضع نفسه للقانون، قانون الإسلام، كواحدٍ من الناس. وجاء في الرواية أنه قال: **«والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها»**. بالطبع، إن ابنته فاطمة لن تسرق، لكنه أراد بذلك العبرة، وأراد تثبيت أحكام الشريعة، أو كما تسمى بلغة القانون الوضعي: أحكام القانون.

والإمام عليّ(ع) سار على نهج الرسوّل(ص)، ودافع بقوة عن العدل، ووقف دائماً إلى جانب الحق. قال: **«القوي العزيز عندي ضعيف ذليل حتى آخذ منه الحق، والضعيف الذليل عندي قويّ عزيز حتى آخذ له بحقه»**. وهكذا لا ينتصر القوي على الضعيف لمجرد ضعفه، كما كانت الحال في الجاهلية، عندما كان الأقوياء المسيطرون بالقوة فوق القانون، أي فوق ميزان العدل. وميزان الحق لا يخضع للحب أو الكره، ولا يخضع للضعف أو القوة. فالعدل لكلّ الناس حتى لو كانوا ضعفاء، والعدل على كل الناس حتى لو كانوا أقوياء.

إن ترك الحق، أو اتخاذ موقف منافٍ للعدل، أمر يستوجب طلب المغفرة والتوبة من الله. وعليه، يصل السيد في فهم العدل إلى الالتزام بمفهوم العدالة، بما فيه من شمولية واتساع.

العدالة بين البشر جميعاً، وعدالة الإسلام تطبّق حتّى على الذي لا يؤمنون به، لأن الله يريد للعدالة أن تسود بين الناس كلهم، ولا يجوز أن يُظلم غير المسلم في مجتمع المسلمين، بل لا بدّ للظالم من أن ينال جزاء ظلمه.

في إطار العدالة، تتحقق المساواة بين النّاس في تطبيق القانون بلا استثناء، وتتراجع معها المحسوبيات والوساطات ومظاهر الفساد. وبذلك تلتقي فكرة العدالة المستندة إلى الدين مع فكرة العدالة المستندة إلى

أحكام القانون الوضعي، إذا كانت قائمةً على المساواة ورفض التمييز بين البشر. وعليه، فإن السيد فتح آفاقاً أمام تطبيق العدل وتأكيده وتوسيع أبعاده ومفاعيله، وصولاً إلى فكرة العدالة بمعناها الشامل، وبمعزل عن ظروف ومتغيرات المكان والزمان.

رابعاً حرية الإرادة السياسية

ما تزال قيمة الحرية ماثلةً في الفكر السياسي إلى جانب قيمة العدالة، بصرف النظر عن طبيعة الفكر وعما إذا كان إسلامياً أو غير إسلامي. والحرية التي يشرح تفاصيلها السيّد، هي (الحرية الإنسانية) التي يريدها الإسلام، ويريد أن يؤكدها في عقل الإنسان وضميره وإرادته وحياته.

وعليه، فإن الحرية مبدأ إسلامي أساسي يتصل بالعقيدة والتشريع. حتى موضوع الشرك بالله، وعبادة غير الله، فإن القرآن الكريم يعالجها من منطلق إثارة الشعور بالحرية في داخل الإنسان، باعتبار أن هؤلاء الذين يعبدونهم من دون الله، أو يخضعون لهم بعيداً عن الخضوع لإرادة الله، عباد أمثالهم، فكيف يخضع الإنسان لعبد مثله؟ وكيف يستعبد الإنسان نفسه لإنسانٍ مثله وقد خلقه الله حراً؟ إنه مطلق الحرية في إرادته أمام الآخرين، فكيف يتنازل عن هذه الحرية؟ جاء في كتاب الله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ**﴾ (الأعراف: 194).

جاء هذا التفسير المهم في أحد كتبه الأساسية، وهو (آية الله العظمى السيّد محمد فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، دار الملاك، بيروت، 2003م، ص 56)، ليصير قاعدة التحليل والتفسير في مجالات الحرية وأبعادها.

على ذلك، لا يكون الإنسان جديراً بخلافة الله على الأرض إذا ما فقد حريته؛ فالإنسان حر في عقله وفكره، وحر في قلبه وما ينبض من العاطفة، وحر في اختياراته تبعاً لإرادته في القول والعمل. ولكن، على الإنسان أن يتحمّل مسؤولية حريته وهو يعيشها، فالله يسأله غداً عن أعماله وأفكاره وعواطفه وأقواله وأفعاله، ما هو أساسها؟

خلق الله الإنسان حراً، وجعله خليفته في الأرض، ليؤكِّد دوره البنّاء على المنهج الذي يريده الله. وبذلك ينطلق الإنسان من موقع الإرادة الحرة العاقلة الواعية التي تؤكد مسؤوليتها. هذه الإرادة الحرة ليست في مقابل عقيدة التوحيد، لأن هذه الفرضية مضادة لطبيعة العقيدة، فلا حرية للناس في مقابل الله، وللناس كل الحرية في الاعتراض على الحكم والحاكم، وانتقاد الحياة السياسية والسياسات المعتمدة في الداخل والخارج، والاحتجاج على القرارات الصادرة عن السلطة الحاكمة.

ولا يقول النبي محمد(ص) ما لم يقله الله، ولا يحكم بغير ما أنزل الله. الأساس الثابت في العقيدة هو كلمة الله، وهي ليست تابعةً للأهواء والنزوات.

مشكلة الكثيرين من الناس، أنهم يتحدثون على أنهم أحرار أمام الله، ويقول أحدهم: (أنا حرّ، لا أصلي ولا أصوم، حرّ في أن أشرب الخمر، وأن أزني وأن أسرق. . .)، بيد أن هذا الشخص عبد أمام عبدٍ آخر، فأين إرادته الحرة؟

قال الإمام علي(ع): **«لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً»**، إنها حرية الإرادة أمام الآخرين في إطار إنسانية الإنسان. وفي ذلك قال الإمام جعفر الصادق(ع): **«إن الحرّ حرّ في جميع أحواله، إن نابته نائبة صبر لها، وإن تداكّت عليه المصائب لم تكسره ولم تقهره. . .»**.

من ركائز الحرية الإنسانية، عدم استسلام الإنسان للطمع، فلا يطمع في شهوة، ولا يطمع في مال يستعبده. والإنسان يكون عبداً ما دام طامعاً، ويكون حراً ما دام قانعاً، فالقناعة تؤكد حرية الإنسان. وعليه، فإن التديّن يعني الحرية، والإنسان الذي يفقد التزامه الديني لا يعيش الحرية، بل يعيش العبودية. إنه خاضع للشهوات، ولهوى النفس. قال الإمام علي(ع): **«أيها الناس، إن آدم لم يلد عبداً ولا أمَة، وإن الناس كلهم أحرار»**.

إلى ذلك، نهى السيد المسيح(ع) عن بيع النفس وحريتها في مقابل الأطماع، وقال: **«بماذا نَفَع امرؤ نفسه؟ باعها بجميع ما في الدنيا، ثم ترك ما باعها به ميراثاً لغيره، ولكن طوبى لامرئ خلّص نفسه واختارها**

على جميع الدنيا». إن الذين يبيعون أنفسهم لمن يدفع لهم أكثر، يحتقرون إنسانيتهم وأنفسهم.

ويربط السيد بين الحرية وقوة النفس، فيجد مسألة الحرية في صلابة الإرادة، وعنفوان الذات، والانفتاح على تقوية الشعور الإنساني، ويدعو إلى أن نكون أحراراً بإنسانيتنا وعبوديتنا لله، فالله وحده هو ربنا وإلهنا، وهو الذي حررنا من كل الذين يريدون استعبادنا.

الإنسان الحرّ، لا الإنسان الذليل، هو الإنسان العزيز في نفسه، الذي يملك حرية التصرف أمام رغباته، فلا ينحرف أمام الإغراء. قال في ذلك الإمام جعفر الصادق(ع): **«ما أقبح المؤمن أن تكون له رغبة تذلّه»**.

الإنسان الذي يفقد السيطرة على تصرفاته، لن يقوى على مواجهة الحاكم الظالم، لأنه سيخضع للاستغلال والاستثمار من قبل المسيطرين عليه. فالإرادة الحرة هي أساس العزّة الإنسانية التي لا تنازل عنها، وفي السيرة الحسينية ما يعزّز هذا الاقتناع. قال الإمام الحسين(ع) وهو في مواجهة الظالمين: **«لا والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أقرّ إقرار العبيد»**.

يختلف هذا الفكر الإسلامي عن الفكر المادي للحضارة الغربية الذي حاول أن يربط الإنسان بحياته المادية، ويفلسف له شهواته وغرائزه باعتبارها جزءاً من حريته، دون أن يكون هناك سلطة أخرى خارج ذاته تفرض عليه إرادتها، الأمر الذي جعل الإنسان يشعر بتفاهة الضوابط الأخلاقية التي تضبط تصرفاته، وقاده إلى المطالبة بالحرية الجنسية وحرية التفلّت من القوانين والعادات والأعراف والتقاليد.

في مطلق الأحوال، الحرية ليست مطلقة، والحرية ليست فوضى عامة تضرب البلاد والعباد. للحرية ضوابط، منها ما يتعلق بحدود الله كما ورد، ومنها ما يتصل بضرورات الاجتماع السياسي الإنساني، فحرية الشتائم ليست حرية، وحرية السخرية ليست حرية.

لا يجب أن تسيء الحرية في الواقع إلى التوازن الإنساني العام، فلا بدَّ والحال هذه من ضوابط، حتى لا تتحول حركة الحرية إلى فوضى، أو إلى

عنصر هدم للواقع الاجتماعي. يؤكد السيد أن الحرية ليست مطلقةً، بل نسبية، ومن الصعب أن نرسم حدود الفصل بين الحرية والفوضى، أو أن تقوم سلطة معينة لتحديد ما هو حر وما هو فوضوي. قصة الحرية في ضوابطها تتحرك في كل التاريخ الإنساني. وتاريخ الإنسان ينطوي على معارك متصلة دفاعاً عن الحرية في الفلسفة والسياسة والاجتماع. إن معنى أن تعيش في المجتمع، هو أن تحس بوجود الآخرين، وتشعر بمسؤوليتك تجاه هؤلاء، فالحرية هنا ليست حياةً فرديةً أنانيةً لا يربح فيها أحد؛ إنها مسؤولية.

لذلك، يدعو السيد إلى حوار دائم متنوع الأبعاد حول الحرية، لحماية الحريات في حدود إنسانيتنا. نحن لا نملك أن نتجاوز حياتنا. هناك حركة جبرية انطلق بها الكون في كل عناصر وجوده، لا بد من الخضوع لها. وهذا لا يعني النيل من حرية الإنسان، فالأصل أن يكون الإنسان حراً. فبالحرية نطور حياتنا، ونغني إنسانيتنا. ويبقى السؤال مطروحاً دون إجابة، كما طرحه السيد:

هل الحرية قيمة فوق القيم، أم الحرية قيمة في داخل القيم؟ هذا سؤال لا بد من إثارته في كل زمان ومكان.

وعند الدخول في تفاصيل الحرية السياسية، يجد السيد أن الإسلام في جوهره سياسي لأنه قائم على العدل، فلا عدل بدون سياسة. وعليه، فإن عبارة (الإسلام السياسي) غير مبررة، ولا يوجد إسلام سياسي وإسلام غير سياسي، هذا على الرغم من تعدد سياسات الحركات الإسلامية قديماً وحديثاً، وتعدّد أساليب العمل في السياسة.

ويرى أن حرية الانتخاب عند اختيار المسؤولين في الحكم، تتعلق أولاً بحرية الناخب، أو المواطن. إنه ينطلق من القاعدة الاجتماعية كما هي قائمة بين الناس، فإذا كان المجتمع مجتمع ظلم وقهر، تكون المفاضلة بين سيّىء وأسوأ. أما إذا كان المجتمع عادلاً، فإن المفاضلة تصبح بين عادل وعادل. الناخب هو الأساس في حرية الانتخاب، هل هو حر؟ هل هو صادق؟ هل هو عادل؟

وفي مسألة حرية تكوين الأحزاب السياسية، التي ظلت ملتبسةً في

العالم الإسلامي، يجد أن التاريخ المعاصر يشهد قيام حركات سياسية وأحزاب سياسية حتى في ظل أنظمة إسلامية، كما هي الحال في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بعد الثورة، وبعضها مخالف للفكر الإسلامي. ويجد أن حل هذه الإشكالية يكون بالحوار الحر من دون اللجوء إلى القهر والضغط والتصفية...

ثمة اتهام للإسلام بأنه شرّع الرقّ، وهذا ما يسوقه بعض المغرضين، أو الذين يعادون الإسلام. يؤكد السيد أن الإسلام لم يشرّع الرقّ، بل عالجه بواقعية وحكمة. كان الرق سائداً قبل الإسلام، فجاء الدين الحنيف ليتخذ جملة خطوات أدّت إلى إلغاء أثره في العالم الإسلامي تدريجياً، منها:

1 ـ أبقى الإسلام الرقّ في الحرب ـ خلال مراحل ماضية ـ على أساس المعاملة بالمثل، نظراً إلى أن النظام الحربي ارتكز على قاعدة استرقاق الأسرى، ولم يكن طبيعياً أن يلغي الإسلام الرقّ في أسرى خصومه، بينما يُسترقّ أسراه من قبل الأعداء.

2 ـ فتح الإسلام نوافذ لمكافحة الرقّ، فمن أفطر في شهر رمضان، ومن قتل مؤمناً خطأً، ومن حنث في يمينه، وغير ذلك، فكفارته عتق رقبة، أي تحرير أسير.

3 ـ سمح الإسلام للعبيد أن يتعاقدوا مع أسيادهم على عمل معيَّن أو مبلغ محدَّد لقاء حريتهم. واعتبر تجارة العبيد من الأعمال المرفوضة أخلاقياً، فقد جاء في الحديث الشريف: **«شرّ الناس من باع الناس»**.

4 ـ أعطى أئمة أهل البيت(ع) القدوة الحسنة في تحرير العبيد، فكانوا يشترونهم، ويؤمّنون لهم حياتهم، ويحررونهم في كلّ عام.

إذاً، قدّم الإسلام حلولاً عمليةً لمشكلة الرقّ، ورفض العنصرية التي عرفتها أوروبا ـ على سبيل المثال ـ عندما أُخضع السود لسلطان الرجل الأبيض وبالقوة.

في عصرنا الحاضر، يجد السيد أن أعداء الإسلام يتمتعون بحرية مواجهة الإسلام والمسلمين، فيما هم يبثّون الدعايات الموجّهة ضدّ

الإسلام بأنه لا يحترم الفكر الإنساني، ولا يسمح للمعارضة بأن تعبّر عن نفسها. والحقيقة أن الفكر الإسلامي لا يأخذ بالفكر الغربي وموقفه من الحريات والديمقراطية، بل يؤمن بالحرية في إطار مصلحة الإنسان المستمدة من شريعة الله.

ويلاحظ أن العالم المستكبر يواجه قضية الحرية، ولا سيما إذا كانت إسلامية، ويذكر قضية فلسطين ـ على سبيل المثال ـ وكيف صارت نموذجاً للقهر الاستعماري والظلم الاستكباري. ولا بد، والحال هذه، من مواجهة هذا الاستكبار العالمي بالانتفاضة، التي تعبّر عن آمال وأهداف الشعوب المستعمرة في التحرر.

وينبّه في مناسبات مختلفة، إلى خطورة المديونية المتعاظمة في الدول الصغيرة، أو النامية، وتبعيتها للدول الكبرى. وبدلاً من أن ترهق هذه الدول الصغيرة نفسها بالديون، كان عليها دراسة حقيقة مواردها وقدراتها المادية والبشرية، بدلاً من الغرق في المديونية التي تمهّد لسيطرة الاستعمار والقوى الدولية الكبرى على الدول الصغيرة. يستند في هذا الموقف إلى مراجعة تاريخ الاستعمار القديم والحديث، الذي قدّم لنا نماذج عن سقوط مناطق عدة تحت نير الاستعمار، بحجة الديون الاستعمارية التي شكّلت طريقاً للسيطرة.

أمام هذا التعدّد في مضامين الحرية وأبعادها، يدعو السيّد كل إنسان إلى تأكيد حرية إرادته، حيث لا يحق له أن يتنازل عن حريته. والإمام عليّ(ع) أراد لشيعته أن تكون الجماعة الحرة التي تتحرك مع كل حركة تطور علمي ومعرفي، بدلاً من الغرق في الجهل، والركون إلى فتات موائد الآخرين، فيما تريد أن تأخذه أو تتعلمه.

خامساً: الثورة على الحاكم الظالم

رفض الفقهاء التعاون مع الحاكم الظالم، واعتبروه جريمة وخطيئةً دينيةً يعاقب عليها الله. وأكّدوا ـ على وجه العموم ـ أن الدخول مع الظالم في ولاية، أو مشروع، أو معاهدة، يمثّل لوناً من ألوان الركون

إليه، ما يجعل ذلك مشمولاً بقوله تعالى: **﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾**(هود: 113). وجاء في الحديث الشريف: **«اتقوا الظلم، فإنه ظلمات يوم القيامة»**. كما جاء في الحديث عن الإمام جعفر الصادق(ع) أنه قال: **«العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم»**.

يستوحي السيد من ذلك، أنَّ المطلوب شرعاً مقاطعة نظام الحكم الظالم، والوقوف من الحاكم الذي يشرف عليه موقفاً سلبياً. هذا الموقف هو الذي سيقود لاحقاً إلى سقوط هذا الحاكم وسلطانه. والمسؤولية في ذلك لا تقع على الفرد فقط، بل تصل كذلك إلى الأمة المتعاونة مع النظام الظالم، والتي لم تساعد السلطة الشرعية على الوصول إلى الحكم.

من مراجعة سيرة أهل البيت(ع)، نلاحظ رفض التعاون مع الحاكم الظالم، بل والدعوة إلى الثورة عليه:

الإمام علي(ع) يرفض مطلب السلطان، لكنه يتمسك بالإصلاح وبفرائض الدين، فيقول: **«اللهم إنك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا منافسةً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحطام، ولكن لنُري المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، ويُعمل بفرائضك وسننك وأحكامك»**. فالحكم هنا مسؤولية، وأمانة أمام الله، وفي سبيل نصرة المظلومين على الظالمين.

الإمام الحسين(ع) انطلق في خط الثورة والقتال ضد الحاكم الظالم، مستنداً إلى الحديث الشريف في رفض السلطان الجائر وضرورة مواجهته بالحق. إنه خط التغيير بالعمل والثورة، حتى ولو أدّى ذلك إلى القتال. فلا حياد بين الخير والشر، ولا مبرّر لصمت الأغلبية في زماننا تجاه الظلم، حيث لا ينفع وجود أغلبية صامتة!

ومن متابعة مسلسل آلام أئمة أهل البيت في مواجهة سلاطين الظلم والجور، نجد خطاً أصيلاً ومتصلاً في الجهاد والمقاومة، دون التنكّر للمصلحة العامة أو مصلحة الأمة. فالإمام محمد الباقر(ع)، أشار على الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان أن يضرب سككاً للدراهم والدنانير، وينقش عليها صورة التوحيد وذكر رسول الله(ص)، أحدهما في وجه

الدرهم، والآخر في الوجه الثاني... وذلك في مواجهة تهديد ملك الروم للخليفة بإصدار عملةٍ يذكر فيها سبّ النبي(ص)، إذا ما ألغى الخليفة العملة المتداولة آنذاك، وهي الرومية. جاء هذا الموقف على الرغم من الخلاف العميق بين خلفاء الأمويين وأهل البيت. لقد أنقذ الإمام الباقر(ع) الواقع الإسلامي من أزمة دون أن يتخلى عن مبدأ مقاومة الحاكم الظالم، والحكم الأموي. والإمام(ع) ينشد الشعر في قدح الأمويين:

وعُطّلت الأحكام حتّى كأنّنا — على ملّة غير التي نتنحّل
كلام الهداة النبيين كلامنا — وأفعال أهل الجاهلية نفعل
رضينا بدنيا لا نريد فراقها — على أننا نموت فيها ونقتل
ونحن بها مستمسكون كأنها — لنا جنة مما نخاف ونعقل

الإمام جعفر الصادق(ع) يلغي مفردات الظلم في قاموس حياته، ولا يجول في ذهنه أن يظلم أحداً، ويقول: **«من أصبح لا ينوي ظلم أحد، غفر الله له ما أذنب ذلك اليوم، ما لم يسفك دماً أو يأكل مال يتيم حراماً»**. ويحذّر من ظلم الضعيف لأنه أفحش الظلم.

والإمام موسى الكاظم(ع) واجه السلطة العباسية، وعاش في عهد هارون الرشيد، وناظره حول كثير من أمور الدين والدنيا، بما في ذلك ولاية أهل البيت، التي اعتبرها ولاية المسلمين في إدارة شؤون العامة والخاصة، حيث هم يمثّلون الشرعية الإسلامية. وعلى الرغم من موقفه الرافض للظلم، آثر المصلحة العامة العليا، عندما رفض الانضمام إلى حركة الثائرين من أهل بيته، الطامحين للمواقع القيادية في الحكم. أما جوهر موقفه، فإنه نابع من يقينه بضعف فرصة النجاح إذا ما قامت حركة مسلّحة بوجه السلطة العباسية. إنه لم يرد القفز في الفراغ أو المجهول، وآثر الحفاظ على جوهر الدعوة الإسلامية.

الإمام علي الهادي(ع) واجه ظلم الخليفة المتوكل، ولذلك استُدعي إلى (سامراء) في بلاد الرافدين لتتمَّ محاصرته، ويتحقق إبعاده عن جمهوره المسلم الذي كان ينتفع به. قال في مواجهة من يسيء إليه:

«عندما يسيء إليّ أحد، فأنا أعرض أمره على الله، لأنه هو القادر على أن يقتصّ منه، فلا يمكن أن أشكوك إلى أحد من خلقه، فمن كانت علاقته مع الله تعالى في كل ما يهمّه وما يُعرض عليه، لا يمكن أن يُدخل المخلوقين في ما طرحه على الله. . .».

والإمام الحسن العسكري(ع) عانى ظلم الخليفة المعتز، وأُدخل السجن خشية امتداد أثره وسط الناس. فالحكام العباسيون كان يتحسّسون الخطر من أبناء الإمام علي(ع)، حيث يعتقد فريق من الأمة بإمامتهم. لذلك حوصر الإمام العسكري، كما سائر الأئمة.

في المقابل، واجه أئمة أهل البيت ظلم خلفاء زمانهم، بعدما تحوّلت الخلافة إلى مُلك، يمارسون فيها ذهنيات المُلك وتقاليده، بدلاً من أن تكون الخلافة عنواناً لحركة الإسلام في ما ائتمن عليه المسلمون في الفكر والقول والعمل.

على ذلك، هناك أسس شرعية لمعارضة الظالمين والثورة عليهم. من أهمها: إظهار معالم الدين، وإصلاح واقع الناس، وتأمين المظلومين من عباد الله.

الثورة تهدف إلى تغيير واقع الناس نحو الأفضل في إطار الصالح العام (جوهر الشريعة). وإذا كان الرسول(ص) انطلق من هذا المعطى، فمن الطبيعي أن يتابع أهل البيت هذه الرسالة في رفض الظلم والظالمين، انطلاقاً من القاعدة الشرعية العامة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أي الدفاع عن الحق في مواجهة الباطل، ورفض الذل وطلب العزة. لذلك، فإن المعارضة السياسية، التي قد تتحوّل إلى معارضة مسلّحة، تصير أمراً واقعاً وأمراً مشروعاً.

الهدف ليس العنف، وإنما إصلاح أوضاع المجتمع الإسلامي بمواجهة الحكم المنحرف، حتى ولو اتبع المسلمون طريق الثورة.

الثورة هي مرحلة تنشأ في فترة زمنية محددة، إنها الفترة التي تنطلق فيها عمليّة التغيير للواقع الذي يدفع الناس نحو الحركة، إلى الزمن الذي

يعيشون فيه حالة الانتصار، بكل ما تحمل هذه المرحلة من تعقيدات ومخاطر وتحديات. الثورة تنتصر عندما تتمكن من تغيير الواقع الذي ثارت من أجل تغييره.

في مواجهة الظلم والظالمين، تتأكّد شرعيّة الثورة. دفاع الإنسان عن حريته وكرامته في مواجهة العبودية والذل أمر واجب. وقد تواجهنا في الحياة قضية العدالة في مسألة الحكم والحاكم الذي يفرض علينا الظلم، في ما يشرّع من قوانين، أو ما يتحرك به من مشاريع، أو ينشئه من علاقات، ويقيمه من معاهدات وتحالفات مع من يريدون فرض الفقر والتخلف.

قد تختلف الظروف بين جيلٍ وآخر، لكنَّ أجيال المسلمين واجهت وتواجه هذه التحديات. وهناك من يحول دون القيام بالثورة خشية الوقوع في التهلكة. بيد أن الجهاد ليس حالةً انتحارية، وليس إلقاءً للنفس في التهلكة. الجهاد هو من أجل إقامة العدل، وتحقيق حرية الناس الذين لا يريد الله لهم أن يكونوا عبيداً إلا له. يستند السيد في هذا الحكم إلى قول الإمام جعفر الصادق(ع): **«إن الله فوّض إلى المؤمن أموره كلها، ولم يفوّض إليه أن يذل نفسه»**.

إلى ذلك، يستند السيد في خطّ الثورة والتغيير إلى الروح الإيمانية التي تحرّك الأمة. فالوعي الإسلامي للعبادة يتمثّل في شمولية علاقة الإنسان بالحياة. إنه يعبد الله، ولكن عبادته هذه ليست حالةً تجريدية؛ عليه أن ينزل إلى ساحة الصراع، ويعيش حركة الحياة بجميع أوضاعها وقضاياها.

لذلك، فإن الاسترخاء حالة خطرة، والثورة أمر مفروض. قد تلجأ الثورة إلى المرحلية من أجل بلوغ أهدافها الكبرى، أي أن تتكامل المرحلة الفكرية مع المرحلة السياسية. وقد تنشأ تحديات سياسية لا تفسح في المجال أمام الثوار لمتابعة الطريق، هذا لا يعني التراجع أو التوقف، ثمة حاجة هنا إلى التخطيط والتنظيم، والنظر في أساليب التحرك.

إن حشد الطاقات، أو اتباع العنف الثوري، من القضايا الأساسية الدائمة. فالأمة كتلة ملتهبة، أو يجب أن تتحوّل كذلك، حتى تنتصر على الظالمين. أما التراجع، أو التوقف، بحجة الظروف المتغيّرة، فإنه نوع من

احتواء الثورة أو المعارضة، من خلال إغراقها في الجزئيات والتفاصيل التي يدور حولها جدل فارغ بعيداً من القضية الأصلية: رفض الظلم، وتحقيق العدل.

الروح الثورية توحّد الأمة، وتجمع فئاتها. وبقدر ما تشعر الأمة بالخطر على وجودها، تتحرك، وتعود إلى أصالتها، وتؤكد شخصيتها، وبذلك تتجه إلى تحقيق أهدافها.

الحالة الثورية في مواجهة الحاكم الظالم، أو النظام الظالم، ليست حالة عنف دائمة؛ إنها تستند إلى الدعوة الإسلامية التي تولّد القاعدة الفكرية للثوار، وإلى الثورة التي تولّد القاعدة السياسية في الحياة العامة. الترابط بين موقع الدعوة وموقع الثورة أمر مهم يمكّن من الانتصار. والمسألة ليست مفاضلةً بين أسلوب هادئ وأسلوب حاد، المسألة هي في الشعور الدائم بالعمل من أجل الهدف. ثمة أساليب متعدّدة للعمل، تبعاً لظروف كل مرحلة؛ أسلوب الرفق، أو الهدوء، له ظروفه وأسبابه، وأسلوب التحدي، بما يختزن من قوة ومواجهة، له ظروفه وأسبابه.

سادساً: الولاية والقيادة

الطاعة لله وللرسول ولأولي الأمر قاعدة ثابتة، ترتكز عليها الحياة العامة، وعلى الإنسان أن يوجّه حياته وفق أوامر الله ونواهيه، واتباع سنّة الرسول(ص) في تفصيلات الأمور المتعلقة بقيادة الأمة وحركة الصراع، وتفجير طاقات الإبداع والعطاء... جاء في كتاب الله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾(النساء: 59).

من هم أولو الأمر؟

أولو الأمر ليسوا أولئك الذين يستطيعون السيطرة على الحكم من خلال قوة المال والسلاح والرجال؛ إنهم الملتزمون بالشريعة، وولايتهم على الناس قائمة على أساس شرعية الحكم، وهم في ذلك يمثّلون السلطة الشرعية الصالحة للحكم.

قال بعض فقهاء المسلمين بأهل الحلّ والعقد، وقال علماء المسلمين الشيعة بأئمة أهل البيت الجديرين بالطاعة، وقال آخرون بأنهم صحابة الرسول(ص)، ومنهم من قال بأمراء السرايا والجيوش، وغير ذلك.

طاعة وليّ الأمر واجبة ما دام عادلاً، ومسؤولية الأمة أن تطيعه وتخضع له؛ إنّه يمثّل السلطة العليا الضاغطة على كلّ السلطات المتدرجة في المجتمع. ومتى كانت السلطة العليا سلطةً عادلة، خضعت لها باقي السلطات وتحركت في خط العدالة. وإذا كانت السلطة العليا جائرة، صار الناس على دين ملوكهم ورؤسائهم.

إذاً، ولي الأمر مسؤول قبل أي اعتبار آخر؛ إنه مسؤول أمام الله، ومسؤول أمام الأمة. ومسؤولية وليّ الأمر، أو مسؤولية الحكم، قضية مطروحة على نطاق واسع في الفكر السياسي.

إذا كان الفرد مسؤولاً في حياته الشخصية تجاه نفسه والآخرين في مجتمعه، فمن الأولى أن يكون الحاكم مسؤولاً عن أعماله أمام الناس. هناك مسؤولية وطنية تجاه أرض الوطن وشعبه، حريتها من حرية الإنسان الذي يعيش عليها، حاكماً أو محكوماً. والمسؤولية السياسية تجاه الثروة الوطنية، والدفاع الوطني، ومواجهة التحديات والصراعات الكبرى، هي في أساس مسؤولية الحاكم، أو ولي أمر الناس.

لكل حركة قاعدة في هذا الكون، لا بدَّ لها من وليّ يسدّدها، وينظّم خطواتها. الله وليّ الكون كله، ووليّ الخلق، وهو المهيمن على كل شيء. ورسول الله(ص) يتحرك بالولاية في خط الحياة لتنظيم أمور الناس، حتى يبقوا في الصراط المستقيم.

الولاية التي يتحدث عنها السيد في هذا المجال، ليست ولايةً تكوينية، إنها ولاية سياسية، أي سلطة سياسية قائمة على أسس شرعية. حتى الأنبياء والرسل لم يمنحهم الله ولايةً تكوينية، أما ولايةُ الإمام أو الحاكم، فإنها سياسية. له ولاية على الناس، أي له عليهم حق طاعته، تماماً كما يملك الأب شرعية أبوته، بحيث يتصرف مع أولاده على قاعدة الرعاية وإصلاح الأمر.

إن ولاية أهل البيت هي مسؤوليتهم تجاه الأمة، وليست مجرد حالة حب وانفعال، إنهم امتداد لطاعة الرسول، باعتبار أنَّ قولهم قوله، وفعلهم فعله، وقد أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً. وعليه، فإن الالتزام بولاية أهل البيت إنما هو التزام بأصالة الإسلام.

كيف نفهم القيادة في إطار الولاية؟

يقول السيد حول قيمة الولاية في خطّ الرسالة والإمامة، إنها تلاحق الإنسان في مفاهيمه وحركيته، لتمنحه الوضوح في الخط، والسداد في الرأي، والسلامة في الحياة، والاستقامة في الطريق، والرعاية في الحركة في خطواته السائرة إلى الله، ولذلك، فإن الارتباط بها يحمي الإنسان من الانحراف، ويقوده إلى الصراط السويّ ويمنحه الحنان، الذي يتخفّف فيه من أثقال الحياة التي تثقل روحه وترهق نفسه، فيحسّ معها بالحاجة إلى القيادة التي تربطه بكلمات الله، وتوحي إليه بالحقيقة في كل متاهات الشبهات (آية الله العظمى السيّد محمد فضل الله، حوارات في الفكر والسياسة والمجتمع، إعداد نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، ط 2، 2001، ص 524).

على الرغم من أهمية شخصية القائد، وأهمية تأثيره بواسطة ما يملكه من صفات، ينبّه السيد إلى خطورة الاستغراق في الشخص، بما يؤدي إلى إهمال الفكرة الأساس في وجدان الناس.

القائد الذي يدخل إلى وجدان الناس من خلال الإسلام، ولا يدخل الإسلام من خلاله، هو الذي يؤدي دوره. إذا أخطأ يكون الخطأ خطأه، وإذا أصاب كان الإسلام هو الذي هداه إلى طريق الصواب. الإسلام هو الميزان في تقويم أعماله، وهو الفكر الذي يعيش في وجدان الأمة. وبذلك يبتعد السيد في تحليله لشخصية القائد عن مفهوم شخصنة السلطة القيادية، أو شخصنة السياسة، ليقيّمه من خلال مدى ارتباطه بالفكرة أو بالخط الفكري.

إلى ذلك، يلاحظ الذهنية الخطيرة في مسار العمل الإسلامي، تلك

التي تربط العمل بالشخص العظيم القائد، وتعتبر غيابه بمثابة غياب فرصة النجاح، وقد يقودها ذلك إلى اليأس. بالطبع لا يمكن إنكار دور القائد المضحي والمخلص في خط الدعوة، ومدى قدرته في تحقيق الإنجاز أو النصر. ولكن يجدر التخلص من (عبادة الشخص) في المسار القيادي، لأن اعتبار الشخص بمثابة كل شيء في العمل، من دون ملاحظة أدوار رفاقه، يفقد المسيرة الطويلة طاقات مهمة وأساسية. وكيف يمكن للقائد أن يتحرك بدون مساعدين، وبدون قاعدة شعبية تمكّنه من الانتصار؟

القاعدة الشعبية هي أساس الانتصار، وبقدر ما تعيش المسؤولية من زاوية الشعور بقيمة الذات وأهمية القضية الكبرى، تساعد القائد على المضي في نضاله وحركته. لقد تحدث القرآن الكريم عن النبيّ(ص) وعن الذين معه، المجاهدين في صفوفه: ﴿[**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَاناً. . .**﴾(الفتح: 29).

الفكرة الأساسية هي أن يتحرك الداعية (القائد) من موقع الدخول في حياة الناس على أساس الدعوة، ليفسح للدعوة مجال القوة أمام التيارات الأخرى، وليتفادى نقاط الضعف. إنه المسؤول الذي يحمل على كتفيه عبء الرسالة، ويتقدم إلى حلبة الصراع من خلال مسؤوليته، من دون أن يخفف ضعف الآخرين من قوة اندفاعه.

في حال الحرب، يتقدم القائد الصفوف ليدافع عن العقيدة، أو ليردّ الأعداء الذين يريدون شراً بالإسلام والمسلمين. إنه موحد الصفوف، وملهم المقاتلين في الدفاع، كما كانت شخصية الرسول(ص) القيادية، عندما حرّض المؤمنين على القتال، ودفعهم إلى الإقبال عليه صفاً واحداً كالبنيان المرصوص.

وفي حالة السلم، يبقى ميزان العدل هو الحاكم بين القائد والناس. فالقائد والد رحيم يتعامل معهم برفق، كما قال الإمام علي بن الحسين زين العابدين(ع)، في معرض حديثه عن حق الرعية على ولي الأمر:

«وأما حق رعيتك بالسلطان، فأن تعلم أنهم صاروا رعيتك لضعفهم

وقوتك، فيجب أن تعدل فيهم، وتكون لهم كالوالد الرحيم، وتغفر لهم جهلهم، ولا تعاجلهم بالعقوبة، وتشكر الله على ما آتاك من القوة عليهم».

في حالي الحرب والسلم، لا بدَّ من أن يمتلك القائد رؤيةً إسلامية تقود إلى معرفة الرؤية السياسية. وهذا ما يمكّنه من ممارسة القيادة الواعية التي تربط ما بين الفكر والممارسة.

في ضوء هذه الرؤية، يخاطب السيد قادة الحركة الإسلامية المعاصرة، ويدعوهم إلى امتلاك العنصر الأساس في تولّيهم وحركتهم، أي عنصر الشرعية الذي يوفّر لهم القوة. ولا يمكن أن تتحقق هذه الشرعية من دون فكرة العدالة التي يجب أن توجّه علاقة الحاكم بالمحكوم. فالقائد، أو الحاكم، ليس ظالماً، ولا يجب أن يكون كذلك. وعندما يقبل الناس بالظلم، يرضون، والحال هذه، بالحاكم الظالم الفاقد للشرعية.

سابعاً: السلطة الشرعية

يرى الإسلام أن السلطة هي وظيفة اجتماعية، تنطلق منها القيادة من أجل مواجهة قضايا المجتمع من خلال الشريعة الإسلامية.

والقيادة السلطوية في الإسلام، تختزن في داخل شخصيتها وتجربتها ـ حتى ولو كانت في مستوى شخصية النبي(ص) ـ علاقة الأمة بالحاكم، بحيث لا ينطلق الحاكم وحده بعيداً عن القيود. قال النبي(ص2) في ممارسته للسلطة:

«أيها الناس إنكم لا تعلّقون عليَّ بشيء، إني ما أحللت إلا ما أحلّ القرآن، وما حرّمت إلا ما حرّم القرآن».

السلطة، والحال هذه، ليست مسألةً متمثلةً بشخصانية القائد، علماً أن النبي أو الإمام لا يأخذ سلطته الشخصية من الناس. فإقامة الحق هي الهدف، وليست الإمرة، يقول الإمام علي(ع): **«والله، لهي أحب إليّ من إمرتكم، إلا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً».**

يستنتج السيد أن السلطة، أو الحكم، هي وظيفة قيادية، لا يتحرك فيها الحاكم لتأكيد برنامجه الذاتي، بل لتأكيد الخط المرتكز على الإسلام. فالإمام يكون إماماً على أساس البرنامج الإسلامي الذي يؤمن به، ويتولى القيادة على أساسه. المسألة عنده أن يقيم الحق، ويدفع الباطل، ويظهر الإصلاح في البلاد، ويحقق أمن المظلومين من العباد.

على ذلك، تتأكّد رقابة الأمة على الحاكم، حتى لو كان في الموقع الذي لا يحتاج فيه إلى رقابة. والإمام علي(ع) يشجّع الأمّة على انتقاده لإرساء قاعدة رقابة الأمة. قال: «**فلا تكلموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفظوا منّي بما يتحفَّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حقٍّ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه. فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ**».

في حالي الحرب والسلم، يجدر الالتزام بخطاب الله لرسوله: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ (آل عمران: 159)، ما يعني أن الله يريد من الحاكم أو القائد أن يشاور الأمة. وعليه، فإن السلطة في الإسلام لا تعني الحكم الإلهي الذي عرفه الغرب، حيث كان الحاكم يحكم باسم الله من خلال مزاجيته وذاتيته. أما الحاكم في الإسلام، فإنه لا يملك حريةً ذاتيةً بعيداً عن الخط العام، ونلاحظ أن الإسلام يلاحق تجربة الحاكم ـ حتى ولو كان رسولاً ـ في حركة الواقع أمام الضغوط التي تحاصره، لتحمي له مواقعه، ولتقول له إن المسألة ليست مسألة أن يصادقوك أو لا يصادقوك، أن يتقبلوك أو لا يتقبلوك، ولكن المسألة هي أن تواظب على البرنامج، وأن لا تفتري شيئاً لم يوحِ به الله؛ أو على خلاف إرادة الله.

من خلال ذلك، نفهم أن مسألة السلطة في الإسلام ليست مسألة فرد، وإنما هي مسألة الأمة في ما هي مسؤولية الفرد الذي لا يحكم الأمة من خلال ذاته، وإنما يحكمها من خلال البرنامج الذي يلتقي وإياها في الإيمان به؛ إنه أمين على البرنامج وعلى الأمة من خلال البرنامج.

وعلى الرغم من أمانة النبي أو الإمام عن الإسلام وأهله، يبقى الحديث عن حركة الذات في خط المسؤولية في الإطار الإسلامي الواسع، فكيف إذا كان الحاكم شخصاً عادياً من الناس؟

السلطة الشرعية هي المنفتحة على الناس، على المجتمع، لتستمع إلى أي نقد لأدائها، ولتدخل مع المجتمع في حوارٍ حول القضايا المتنوعة التي يمكن أن يختلف فيها الرأي. حتى إن النبي(ص) في معركة بدر، استشار المسلمين قبل أن يبدأ المعركة. ودخل الإمام(ع) في حوارٍ مع جهاتٍ متعدّدة كانت تواجهه، أو تعارضه، كما في حواراته مع طلحة والزبير قبل موقعة الجمل، ومع الذين تقدموه في الخلافة، ومع الخوارج، ومع معاوية بن أبي سفيان، ومع الناس من حوله.

لذلك، يعتقد السيد أن من حقّ الجماعة على السلطة أن تستشيرها، وأن تنفتح السلطة على كلّ مطالبها وقضاياها.

وعلى السلطة أن تنفتح على خط الاستقامة الأخلاقية والدينية، على الرغم من التعقيدات والتفاصيل الموضوعية، حتى لا تنحدر إلى الانحراف عن الصراط المستقيم. وكثيرون من المؤمنين آثروا الابتعاد عن السلطة، حتى لا ينجروا إلى المزالق والانحرافات.

إن مسألة التعايش بين الاستقامة والسلطة مسألة نسبية، وليست مطلقةً بعد تجربة النبي(ص). إنها مسألة ممكنة، لأن الله لم يشرِّع أحكامه بالطريقة المثالية البعيدة عن الواقع، بل شرَّعها في منهج واقعي يتناسب مع إمكانات الإنسان وتطلعاته، ويوازن بين حركة الغريزة في ذاته وحركة الرسالة في واقعه، فلا يكبت الغريزة ولا يُهمل الرسالة. وانفتاح السلطة المسؤولة، في حدود أخلاقية المسؤولية، على الاستقامة في خطوطها الواقعية، ليس بالأمر الغريب عن السلوك الواقعي للإنسان. وإذا كان الضعف الإنساني ذاتياً في وجود الإنسان، ما يؤدي إلى أكثر من فشل في التجربة، أو انحراف في التطبيق، فإن الله أعطى الإنسان الفرصة التي يستطيع أن يحوِّلها إلى عناصر قوة، بالمعرفة والتجربة والإرادة.

خط الاستقامة هو خط السلطة الشرعية، التي تتصل بحياة الإنسان

الخاصة والعامة. وعلى الحاكم أن يلتزم هذا الخط في مواقع الحكم والسلطة، وفي الحرب والسلم، وفي السياسة والأمن والاقتصاد، وما إلى ذلك.

ثمة تاريخ إنساني عاش واقعاً سلبياً منحرفاً في دائرة السلطة، وتاريخ إنساني آخر شهد واقعاً إيجابياً مستقيماً في هذه الدائرة. لا بد من توفّر الإرادة الإنسانية الملتزمة بخط الاستقامة.

ثامناً: في النظام السياسي

النظام الإسلامي هو النظام القائم وفق مبادئ الإسلام، مع التركيز على مبدأ العدل في الفكر السياسي والعمل السياسي على جميع المستويات.

يعترف السيد بصعوبة إيجاد تفاصيل لأي نظام سياسي، إسلامياً كان أو غير إسلامي، ولكنه يلاحظ وجود ضوابط فكرية عامة تمثّل القاعدة التي يمكن أن نبني عليها الخطوط التفصيلية، هكذا كما في النظام الديمقراطي الليبرالي أو في النظام الماركسي.

ويعتقد بوجود نظام إسلامي في العهود الأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية... حيث كان الإسلام مسيطراً على الساحة العالمية أكثر من ألف سنة. وهناك من أقرّ من المستشرقين والمؤرّخين بوجود حضارة إسلامية، سماها بعضهم (أمّ الحضارات). إلا أن السؤال يبقى مطروحاً حول مدى صلاحية هذا النظام، الذي ساد سابقاً، في عصرنا الحالي؟

يجيب السيد بأنّ المسألة الآن ليست حاجتنا إلى نظام إسلامي في السياسة والاقتصاد والأمن والاجتماع، بقدر ما هي البحث عن صيغة جديدة لهذا النظام يمكن أن تعالج المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجديدة مقارنة بالأنظمة الأخرى الموجودة في العالم، صيغة تبحث في التفاصيل لا في المبادئ الكبرى، لأن الفكر الإسلامي منفتح على حاجات الإنسان في جميع المراحل. والمشكلة المطروحة هي: كيف يمكن إخراج النظام الإسلامي بطريقة عصرية جديدة؟

يتضح من هذه المقاربة، أن النظام السياسي ـ مهما كان جوهره ـ هو

مجموعة قواعد نظرية وعملية في آن معاً. ويصعب تطبيق مبدأ العدل، مثلاً، بدون نظام عملي قابل للتحقيق في الواقع على ما فيه من تفاصيل وتعقيدات.

النظام العملي القابل للتطبيق ينسجم مع طبيعة العصر، أو المرحلة المحددة بما فيها من وقائع، وقد يُعاد النظر فيه من مرحلة إلى أخرى.

جميع الرسالات في ما شرّعت تمثّل حركة عدل، بحيث إننا ندرس سلامة أي فتوى أو أي مفهوم في ضوء موقعه من ميزان العدل. وكلما جاء منسجماً مع خط العدل، أتى ممثلاً للرسالة الإسلامية، انطلاقاً من الآية الكريمة: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** (الحديد: 25).

الإنسان مسؤول عن أن يتحمل قضية العدل كرسالة في كل تطلعاته ومواقفه، لأن الله جعله خليفته في الحياة. ومن خلال الحركة الإنسانية، لا بد من توزيع مسؤوليات العدل على كل الناس، ما دام الدين مسؤولية الناس كلهم، ومن البديهي أن يضطلع القادة السياسيون بالمسؤولية الأولى.

نظرية الحكم في الإسلام تقوم على قاعدة أن الحكم في الإسلام هو حكم إنساني، يستمدُّ شرعيته من الله في حدود الضوابط التي جعلها الله للحكم والحاكم. والحكومة الإسلامية هي حكومة مدنية تتحرك في الخط الإلهي، أي الوحي الذي يحدد للحاكم شرعية الحكم، وشرعية تفاصيل العمل في نطاق القانون الشرعي أي الشريعة. وجوهر الشريعة هو (الصالح العام).

لذلك، نلاحظ كيف ركّز السيد على المضمون الإنساني، وعلى الطبيعة المدنية، للحاكم والحكم. وهنا يُترك للعقل قدرة التعامل مع التفاصيل في التطبيق في إطار الشرعية، وتفتح أبواب الاجتهاد على مصاريعها.

يتحدث السيد عن مدنيّة الدين، ويعتبر أن الإسلام دين مدني، أي

أنه يشرّع للحالات الإنسانية. وإذا كان الإسلام ينطوي على شريعة واسعة وشاملة تلاحق الجزئيات في عمل الإنسان الفردي والجماعي، فإنه دين مدني، كونه يشرع للحالات المدنية الإنسانية.

صحيح أنه لا توجد نظرية تفصيلية في كل مواقع الحكم، ولكن هناك نظريات عامة. التفاصيل تخضع لحاجات المجتمع، وتطور أساليب الحكم. النظام الإسلامي لم يكن يملك برنامجاً في عملية الإدارة وفي توزيع السلطات، لأن طبيعة الحياة في العهود السابقة لم تكن تحتاج إلى ذلك. أما اليوم، فإن هذه الطبيعة تبدّلت، وعلى النظام الإسلامي أن يأخذ بجميع قوانين الإدارة وتوزيع السلطات.

غير صحيح، كما يدّعي بعض الغربيين، أن الإسلام أصولي وجاهل ومتخلف وخطير، وأنه يمثّل الخطر الأكبر على مصالح الغرب. نحن لا نشكّل خطراً على الإنسان في الغرب، لأننا نريد الحرية والعدالة لجميع الناس. نحن كمسلمين ـ والكلام للسيد ـ لا مشكلة عندنا مع الشعوب الغربية، حتى لو اختلفنا معهم في الدين. نحن نختلف مع بعض مواطنينا في الدين، ولكننا نعيش جميعاً بسلام وحرية.

وقال السيد في هذا المضمار، مخاطباً أمين عام حلف شمال الأطلسي: «إننا نقول لأمين عام الحلف، الذي قال إن الإسلام هو العدو الرئيسي للغرب بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، نقول له، إذا كنتم تريدوننا أعداء، فنحن نريدكم أصدقاء. وأنتم تعرفون أن الصداقة تقوم على الاحترام المتبادل والمصالح المتبادلة، على أن لا تكون على حساب مصالحنا. لنكن سواء في التجربة الإنسانية، في قضية الحرية، وفي قضية حقوق الإنسان». (مجلة الجدار، السنة الأولى، العدد الثاني، ص 52).

إلى ذلك، يعترف السيد بغموض النظرية السياسية على مستوى الواقع، عندما يتصدى العاملون للإسلام لهذه المهمة. وهذا الغموض يلاحق محدّدات النظام السياسي، وصولاً إلى محدّدات نظرية الحكم في الإسلام.

يطرح، والحال هذه، معالم نظرية الحكم من خلال ثلاث نظريات، هي: نظرية الشورى، ونظرية ولاية الفقيه المطلقة، ونظرية ولاية الفقيه المحدودة.

ارتأى الشهيد السيد محمد باقر الصدر نظرية الشورى في بداية حياته العلمية، وتأمل فيها، دون أن يضع نظريةً محددةً لنظام الحكم في الإسلام في زمن غيبة الإمام المعصوم، وأما مع حضوره، فالولاية له، ولا ينازعه أحد في ذلك.

أما نظرية ولاية الفقيه المطلقة، التي انطلق منها الإمام الخميني، ومعه بعض الفقهاء من قبله ومن بعده، فإنها تستند إلى ما ورد في أحاديث نبوية، وأحاديث واردة عن أئمة أهل البيت(ع)، تعطي الوليّ ولايةً مطلقة.

ولكن هناك نظرية أخرى لولاية الفقيه، هي أضيق من النظرية الأولى، وترى أن ولايته محدودة بحدود حفظ النظام. وإذا لم يتوقف حفظ النظام على الفقيه، كما لو أمكن أن يكون غير الفقيه هو الحاكم، ضمن صيغة دستورية تسترشد بالإسلام، وتطبّق قوانينه، ويرجع تحديد النظام المذكور إلى الفقهاء وإلى أهل الاختصاص، فإنه لا مجال للقول بولاية الفقيه، «وهذا هو الرأي الذي نرتئيه»، كما حدّد السيد (الندوة، المجلد العاشر، ط1، دار الملاك، 2002م، 1423هـ، ص646).

سنتوقف عند هذه النظريات بالتفصيل، في ضوء الدراسات والمواقف التي اتخذها السيد في مناسبات مختلفة.

تاسعاً: قضية الشورى

أخذت قضية الشورى حيّزاً واسعاً من النقاش الفكري والفقهي عند علماء المسلمين، وما تزال محل اجتهاد واسع، نظراً إلى ارتباطها مباشرةً بنظريات الحكم.

بالطبع، لا يتمتّع وليّ الأمر في زماننا بما تمتّع به الأوّلون من صحابة الرسول، أو ما اتّصف به أهل البيت(ع) من طهر. وعليه، فإن

قضية الشورى تصبح أكثر إلحاحاً وأهمية، إذا ما ابتغينا الصالح العام ـ جوهر الشريعة ـ هدفاً لنظام الحكم القائم.

هل الشورى ملزمة أو غير ملزمة للحاكم؟

هذا سؤال مطروح، وتدور حوله التفسيرات والاجتهادات الكثيرة. وهناك أسئلة أخرى تدور حول مبررات تطوير نظرية الشورى، مع تطور وسائل تطبيق الديمقراطية وآليّاتها.

ينطلق السيد في تفسيره للشورى من الآيتين الكريمتين:

1 ـ ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾(الشُّورى: 38).

2 ـ ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُتَوَكِّلِينَ﴾(آل عمران: 159).

يعتبر السيد أن المشاورة توجيه عملي يوجّه به رسول الله(ص)، وهو توجيه للأمة من خلاله. والمشاورة تشمل حياة الناس، واستمرار الدعوة، والتحضيرات المختلفة في حالي الحرب والسلم. . . ويأخذ هذا التوجيه مساره التربوي من خلال أمرين:

1 ـ التخطيط للسلوك الفردي والاجتماعي، على قاعدة الابتعاد عن الاستبداد بالرأي في اتخاذ المواقف الحاسمة والقرارات المصيرية.

2 ـ إعداد الأمة التي تمثل القاعدة الواسعة لتفكّر مع القيادة في كل ما تريد القيادة أن تقوم به من خططٍ ومشاريع.

التربية الإسلامية على الشورى أوحت إلى النّاس بأن يبحثوا عن القاعدة القائمة على التفكير والاقتناع، بدلاً من الطاعة من دون فهمٍ ووعي. وحتى الرسول(ص)، وهو الذي لا يحتاج إلى توجيهٍ من الناس، جاءه الخطاب بالشورى ليبقى ذلك مثالاً ودرساً للأمة.

يضع السيد فكرة الشورى في إطار السلوك العملي للمسلمين، وفي

إطار إنساني. إنها تجمع بين إنسانية الرسالة وواقعيتها، دون أن تحدد واجبات مفروضة على المستشير إذا لم يقتنع بالرأي المشار إليه. وعليه، فإن السيد لا يميل إلى الشورى الملزمة.

يورد في هذا المجال ما جاء عن علي بن مهزيار، أنه قال: «**كتب إليّ أبو جعفر ـ الإمام محمد الباقر(ع) ـ أن سل فلاناً أن يشير عليّ ويتخيّر لنفسه، فهو يعلم ما يجوز في بلده، وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة، قال الله تعالى لنبيه في محكم كتابه: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾**(آل عمران: 159)، فإن كان ما يقول مما يجوز، كنت أصوّب رأيه، وإن كان غير ذلك، رجوت أن أضعه على الطريق الواضح، إن شاء الله».

وجاء عن الإمام علي بن موسى الرضا(ع) لبعض أصحابه، أن رسول الله كان يستشير أصحابه ثم يعزم على ما يريد. وروي أنه شاور أصحابه يوم بدر، فوافقوه الرأي أنّى ذهب.

إلى ذلك، حضّ الرسول(ص) على الشورى في أمور الناس ومواردها. وعليه، فإن الشورى تتجاوز المسائل الأخلاقية، لتبلغ مستوى الحركة القيادية، بما فيها من مسؤولية التعرّف إلى آراء الناس في مختلف القضايا، لأن الإسلام يرفض استبداد القائد في حركته العامة من الناحية السياسية، فضلاً عن الناحية الأخلاقية.

إن مسألة الشورى لا تقتصر على الدائرة القيادية، بل تمتد إلى الواقع العام للناس. وهي التي تكفل لهم الانفتاح على بعضهم بعضاً، من موقع المسؤولية المشتركة، والتفكير المشترك، كما أنها تمنع الكثير من الزلل الذي يقع فيه المستبدون. وعليه، فهي عنوان كبير من عناوين المجتمع الإسلامي.

يصرّح السيد، انطلاقاً من فهمه للنص القرآني، بأن طرح قضية الشورى لا يصل إلى اعتبارها قاعدةً ملزمةً في حركة القيادة، ولذلك أشرنا إلى أنه لا يميل إلى الشورى الملزمة.

إن الشورى لا تتصل بالجانب الذاتي في شخصية الحاكم، وإنما تتصل بالجانب العام في حكمه؛ إنها تمتد إلى الواقع العام للناس، لأنها من المسائل الحيّة التي تكفل لهم التعاون والانفتاح.

يدعو السيد إلى أن يعود الحاكم إلى أهل الرأي والخبرة والأمانة من ذوي الاختصاص في الموضوع الذي يصدر حكمه فيه، مما لا يملك علمه فيه، ليستمع إلى آرائهم في كل أمر من الأمور العامة، ليزداد بصيرةً في ذلك، ما يجعل احتمال الخطأ لديه احتمالاً بعيداً، ثم يكون الرأي له.

قال الإمام علي(ع): **«من شاور الرجال شاركها في عقولها»**، ما يعني أن الشورى تضمن تعدد الآراء والأفكار، باعتبار أن المستشير يضم عقول الناس إلى عقله، وكلّ وجهة نظر قد تتميز عن وجهة نظره، فيختار الرأي الأصوب والأفضل والأقوم.

إن الاستبداد في الرأي يمثّل دخولاً في الهلكة أو المفسدة، والمشاورة طريق إلى الرشد. فالشورى تمثل خط السلامة في حركة المجتمع على مستوى القاعدة والقيادة. وفي ضوء ذلك، نستنتج أن وجوب طاعة أولياء الأمر، لا يمنع من تأكيد الالتزام بالشورى في إصدار قراراتهم، بل قد يمثّل استبداد رأي الحاكم ـ غير المعصوم ـ في رأيه، انحرافاً عن الشرعية، ما يؤدي إلى عزله عندما يتخذ قراراته بغير علم، وخصوصاً إذا لم يكن من أهل الخبرة في موضوع القرار.

على الصعيد الاجتماعي العام، أراد الله من المسلمين أن يشاوروا بعضهم بعضاً، عندما يتحركون في مشروع أو خط معين. وحتى في البيت العائلي الواحد، لا بدَّ من الشورى بين «الزوجين»، وبين الوالدين وأبنائهم، والغالب في عالم الشرق، أن الرجل لا يستشير زوجته، وهذا غير صحيح.

إلى ذلك، لا يريد الإسلام للإنسان أن ينهزم نفسياً إزاء مظاهر الكثرة، سواء في مواقف الإيمان والكفر، أو مواقف الحق والباطل، لأن الكثرة العددية لا تمنح الموقف قوةً فكرية، كما لا تمنحه قوةً عسكرية من ناحية الأساس، بل الموقف للقوة النوعية هنا وهناك.

إنَّ رأي المسؤول لا يجب أن يأتي منفرداً، أو منعزلاً عن آراء الآخرين، فالاستبداد بالرأي يُبعد عن الرشد، **«وما تشاور قوم إلا هدوا إلى رشدهم»**، كما قال الإمام الحسن(ع).

إنَّ الرأي المتصل بحياة الناس يحتاج إلى تبصّر وعلم، وإلى تفاعل أفكار مختلفة، وصولاً إلى الصواب والنضج.

إنَّ الرسول(ص) لا يحتاج إلى الشورى، بيد أن مشاورته للناس أتت من باب التربية والتوجيه بأنَّ الشورى هي خط عملي يريده الله للأمة في حركتها. وهنا لا بدَّ من توضيح أهمية أهل الحل والعقد الذين يملكون الخبرة في شؤون الأمة، ويحصلون على ثقتها.

إن الطليعة الواعية في الأمة، التي قد يُطلق عليها (أهل الحل والعقد)، مطالبة بأن تقول كلمتها، وتبدي آراءها. هذا على الرغم من تأكيد السيد أن الشورى ليست من الشؤون التي يشرعها الله، وإنما من القضايا التي تتصل بما بين الناس من أمور وشؤون.

إلى ذلك، هناك من يقول بمشاورة (أهل العلم والرأي) من ذوي الاختصاص في الموضوع المطروح، وخصوصاً إذا لم يملك الحاكم علماً به. في هذه الحال، يشجع السيد على المشاورة التي تقود إلى الرشد، وإلى سلامة المجتمع على المستويين القيادي والقاعدي.

ولقد جاء في الحديث الشريف: **«ما من رجل يشاور أحداً إلا هُدي إلى الرشد»**.

وعن حدود المشورة، حدّد الإمام جعفر الصادق(ع) حدوداً أربعة لها، «أولها أن يكون الذي تشاوره عاقلاً، والثانية أن يكون حراً متديناً، والثالثة أن يكون صديقاً مؤاخياً، والرابعة أن تطلعه على سرّك فيكون علمه به كعلمك، ثم يُسرّ ذلك ويكتمه». أي ثمة ضوابط للمشورة، حتَّى تؤدي دورها الإيجابي في النصح والإرشاد.

في عصرنا يزداد دور أهل الاختصاص في القضايا العامة، وتصبح مشورتهم من جانب الحاكم مفيدة وواجبة. ولقد برز دور المستشارين في

الشأن العام انطلاقاً من حاجات اجتماعية قائمة، وتعقيدات سياسية واقتصادية تتطلب الخبرة والدراية والمعرفة العلمية.

عاشراً: بين الشورى والديمقراطية

على الصعيد الفكري، تختلف الديمقراطية في قاعدتها الفكرية عن الشرعية التي يمنحها الإسلام.

في الديمقراطية، مفهوم الشرعية ينطلق من الانتخابات العامة، وليست هناك شرعية لأي عنوان آخر في هذه الدائرة.

الإسلام يستمد شرعيته من الوحي الإلهي، وهو أعلى أنواع الشرعية. وانطلاقاً من هذا، فلو أن الناس رفضوا الإسلام، لفقد شرعيته في حركة الواقع، وفي الوعي السياسي العام.

يطرح السيد سؤالاً مهماً في معرض التمييز بين شرعية الإسلام، وشرعية اختيار الأكثرية في انتخابات عامة؟

يجيب بأن الإسلاميين لو أخذوا بالديمقراطية بمضمونها الفكري، لكان عليهم الالتزام بمضامينها وإيحاءاتها، الأمر الذي ينعكس سلباً على الثقافة الإسلامية في وعي الأمة، كما ينعكس سلباً على التزامات الإسلاميين في حركتهم السياسية وفي الواقع الذي يتحركون فيه.

إذا أراد الإسلاميون الانطلاق من الواقع الديمقراطي، يمكنهم الإفادة من المجتمع، والمشاركة في العمل السياسي، بما في ذلك الوصول إلى ممارسة السلطة من خلال الحكومة. إنها فرصة الانتخابات التي توصل الأكثرية إلى سدّة المسؤولية والسلطة، وتالياً، إلى طرح برنامجٍ مفيد للناس. وتبرز هذه الإيجابية التي يلاحظها السيد في مجتمع متنوع.

على ذلك، يدعو الإسلاميين إلى الإفادة من هذه الفرصة بحرية، دون أن يقمعوا حرية الآخرين، أو يفتئتوا على حقوقهم.

ويمكن أن يضع الإسلاميون إطاراً ضابطاً لحركتهم، من خلال الالتزام بالخطوط الإسلامية الكبرى، وتفهّم الظروف الموضوعية للناس

والمجتمع. بتعبير آخر، يمكن الجمع بين أصالة الخط الإسلامي والممارسة الديمقراطية. أصالة الخط تمنع الانحراف السياسي، والممارسة الديمقراطية تتيح للأمة إدارة شؤونها التفصيلية. الالتزام بالدين، والأخذ برأي الأمة، مقوّمان أساسيان للعمل السياسي.

في هذه المسألة، يستوحي السيد تشريع (البيعة). ويلاحظ كيف أن الرسول(ص)، الذي يكتسب شرعيته من الله، تعامل مع البيعة (رجالاً ونساءً) من منطلق الالتزام بالعقيدة على مستوى الإيمان، والالتزام بالواقع العملي عند تطبيق الشريعة. ربما كانت البيعة إضاءة لضرورة التزام الأمة بالقيادة، والتعبير عن رأيها فيها مهما كان موقعها. إن رأي الأمة في القيادة لا يعطيها شرعيتها، ولكنه يعمّق التزامها ويدفع حركتها. يعود السيد ليؤكّد أن شرعية الحاكم، أو ولي الأمر، تؤخذ في ممارسة الحكم من الشورى، أو من نظرية ولاية الفقيه.

لا يرفض السيد فكرة الانتخاب بالمطلق، على الرغم من تمييزه بين شرعية الإسلام وشرعية انتخاب الأكثرية في انتخابات عامة. فيعتبر أن الانتخاب هو مظهر للشورى الإسلامية، وفي ذلك خطوة متقدمة باتجاه اعتراف الفقه الإسلامي بدور الانتخاب في نظرية الحكم، والمساهمة في تثبيت شرعية الحاكم. على أن هذا الاستنتاج يستند إلى فكرة أخرى يطرحها السيد.

إنه يميز بين مجلس منتخب على أساس اللعبة الديمقراطية ـ على الطريقة الغربية ـ ومجلس منتخب على أساس الغطاء الشرعي الإسلامي. فيجد مثلاً أن الثورة الإسلامية في إيران، قبلت بانتخابات عامة لاختيار أعضاء مجلس الشورى (مجلس النواب أو البرلمان)، ولتحديد أعضاء مجلس الخبراء، ولانتخاب رئيس الجمهورية، هذا فضلاً عن انتخابات الإدارات المحلية المتعددة. ويعتبر أن هذا النوع من الانتخابات يجسّد الشورى في إطار رقابة (الولي الفقيه) ورعايته، الذي يعتبر بمثابة المرشد الأعلى.

يبقى أساس التشريع هو مكمن الخلاف بين نظام سياسي إسلامي،

ونظام سياسي ماركسي أو ليبرالي غربي. في الإسلام، أساس التشريع هو العقيدة والشريعة، أما في الماركسية، فإن أساس التشريع هو الثورة ـ ثورة البروليتاريا العمالية ـ على خلاف الليبرالية التي تجعل من مجموع الأفراد أساس التشريع، المعبّر عنه بالانتخابات العامة.

قد يعتمد النظام الإسلامي الانتخابات العامة كما ورد، وهذا نوع من تفاصيل الحكم. وهو بذلك يلتقي مع الأنظمة السياسية الأخرى، على تعدّد مرجعياتها الفكرية في هذا التفصيل، لكن الأساس التشريعي يبقى مختلفاً.

يدعو السيد إلى الإفادة من الممارسة الديمقراطية دون تبنّي مرجعيتها الفكرية، أو بعبارة أخرى، إنه يأخذ البعد الإيحائي للديمقراطية، من حيث إنها رفض للديكتاتورية والاستبداد. ويعتبر أن الإسلام بهذا المعنى ديمقراطي، أي بالمعنى الإيحائي والسلوكي، لا بالمضمون الفكري.

حادي عشر: نظرية ولاية الفقيه

تندرج (ولاية الفقيه) في نظريات الحكم كما أسلفنا. وقد تبلورت وصارت محل نقاش واسع مع قيام الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979م.

لا بدّ من تعريف هذه النظرية في البداية، والبحث في أساسها وحدودها وشروطها، ناهيك بالآراء المؤيدة لها، أو المتحفظة عنها، أو المعترضة عليها.

سُئل السيد مراراً حول هذه النظرية طوال عقود ثلاثة، واجتهد حولها مفسراً وموضحاً. وظلت إجاباته متداخلةً مع الشورى، ومع مفهوم الولاية، ودور وليّ الأمر.

يعتقد السيد أنَّ ولاية الفقيه هي حكم الإنسان المتخصّص الذي يملك الرؤية الواقعية التي تسمح له بالرجوع إلى أهل الخبرة، وإلى الاستفتاء الشعبي بشكل مباشر أو غير مباشر.

أهل الخبرة هم المساعدون من الخبراء في شؤون الحكم وفي مختلف

المجالات، والاستفتاء الشعبي دلالة على الثقة الشعبية بشخص الوليّ الفقيه.

الوليّ الفقيه، كما هي ولاية الأب الذي يدير شؤون أولاده، وكذا ولاية الحاكم الشرعية، على رأي من يقول بالولاية الخاصة من أمور الأيتام والأوقاف والمجانين. إنه يدير الأمة من موقعه القيادي، في الشؤون التنفيذية، لا في الشؤون التشريعية.

بتعبير آخر، تمثّل ولاية الفقيه القيادة التنفيذية للأمة، وشرعيتها تقوم على التقليد، أي أن الإنسان يتبع مقلّده، فإذا كان يقول بولاية الفقيه العامة، فعليه أن يلتزم بها، وإذا كان يقول بالولاية الخاصة، فعليه أن يلتزم بها أيضاً.

الوليّ في ولاية الفقيه، هو الذي يعطي الشَّرعية لحركة الحكم، باعتبار أنه الولي على المسلمين، وهو الأولى بهم من أنفسهم.

لا يجد السيد آيةً في القرآن، أو حديثاً مروياً عن النبي(ص) وأهل بيته(ع)، يدل على الولاية العامة للفقيه، مع العلم أن السيد وافق على رواية عمر بن حنظلة في باب القضاء، وفيها: **«من روى حديثنا، وعرف أحكامنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حكماً»**.

ينطلق السيد من فهمه للفقه السياسي عندما يتصدّى لنظريات الحكم، فيعتبر أن الفقه السياسي هو الذي يعالج القاعدة السياسية، وهي قضية الحكم في شريعته، وفي طبيعته، وفي شكله، وفي قاعدته، وكل ما يتعلق بحركة المنهج السياسي، إن في إدارة الحكم، أو في حركة الصراع السياسي، وصولاً إلى الأهداف الكبرى.

لا بدَّ من حكم عادل، أو حكومة إسلامية عادلة، وقد قال الإمام علي(ع): **«لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر»**، وإذا توقف حفظ نظام الأمة، وإقامة العدل فيها، على إقامة الحكومة الإسلامية، فيجب ذلك، وللحاكم الشرعي المجتهد العادل أن يشرف على ذلك.

يؤكد السيد مراراً وتكراراً (حفظ النظام)، أي تحقيق الاستقرار العام

بالمفهوم السياسي المتداول، ويبني على حفظ النظام مجمل مواقفه وتفسيراته المتعلقة بولاية الفقيه.

لذلك، يقول إنَّ ولاية الفقيه هي من باب حفظ النظام، وهذا ما رآه السيد البروجردي. والتقى السيد في تفسيره مع السيد محمد باقر الصدر في آخر أيامه مع ما ورد في كتابه (الإسلام يقود الحياة)، من أنه إذا توقف حفظ النظام على ولاية الفقيه، فيمكن أن نقول بها، وأما إذا لم يتوقَّف عليها فلا.

في مطلق الظُّروف والأحوال، يرفض السيِّد تصوير نظرية ولاية الفقيه بأنَّها حكم إلهيّ مطلق. وهناك فوارق كبيرة بين هذه النظرية ونظريات الحق الإلهي في الحكم التي سادت أوروبا في عصور مختلفة، والتي لم تلتفت إلى العدالة.

قبل الدخول في تفاصيل ولاية الفقيه، يشرح السيِّد فتوى الإمام الخميني في هذا المضمار، فيعتقد أن الإمام الخميني انطلق بولاية الفقيه العامة المطلقة، مستنداً إلى القواعد الاجتهادية المبيّنة في الكتاب والسنّة النبوية والعقل، التي ينطلق الفقهاء منها عندما يُفتون.

يقول الإمام الخميني والحال هذه: «إن الأحكام الإلهية، سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات أو الحقوق، لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة».

تقضي هذه الأحكام بضرورة قيام حكومة وولاية تضمن سيادة القانون الإلهي، وتتكفل بتطبيقه. إن الولي هو الذي يعالج اختلال أمور المسلمين. ودليل وجود الحكومة العادلة، هو نفسه دليل الإمامة بعينه، بعد غيبة وليّ الأمر الإمام محمد بن الحسن العسكري (عج)، ولا سيّما مع مرور الزمن الذي قد يطول إلى آلاف السنين، والعلم عند الله تعالى.

يشرح الإمام الخميني لزوم قيام الحكومة بأنّها لبسط العدالة والتعليم والتربية، وحفظ النظام، ورفع الظلم، وسدّ الثغور، دونما تمييزٍ بين عصر وعصر، أو مصرٍ ومصر.

في زمن الغيبة، الولاية تعود إلى الفقيه العادل. كيف نعرفه ونحدده؟

يجيب الإمام الخميني: لا بدَّ من صفتين للوالي: إحداهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة. أما مسألة الكفاية، فإنها داخلة في العلم بنطاقه الواسع، ويمكن القول بأنها شرط ثالث.

والوليّ هو مجري أحكام الشريعة، ومقيم الحدود الإلهية، وآخذ الخراج وسائر الماليات، والمتصرف فيها في إطار صلاح المسلمين.

يعتبر السيد أن منهج الإمام الخميني مبنيّ على الأفق الواسع للإسلام في شموليته للحياة كلها، وحركيته على مدى الزمن، وفي قضايا الإنسان العامة كلها. وعليه، فإن الحكومة الإسلامية تندرج في امتداد الحياة، والولاية العامة للفقيه تتكرَّس باعتباره صاحب الشرعية.

ثمة اضطراب عند بعض العلماء المسلمين في التعامل مع فترة غياب الإمام المنتظر(عج)، فمنهم من يعتبر السعي لقيام حكومة إسلامية أمراً غير مشروع، حتى لو كانت النتيجة تطبيق الإسلام على مذهب أهل البيت(ع). وهذا هو الذي جعلهم يؤكدون الفراغ في مسألة الدولة الإسلامية في حال الغيبة، ثم نراهم في الوقت نفسه يتحدثون عن حق الفقيه في إقامة الحدود، وعن مشروعية الجهاد تحت قيادة الفقيه.

ما هو مضمون رسالة الفقيه؟

الرسالة هي أمانة يحافظ عليها علماء الدين، في أصالتها وطهارتها واستقامتها، إنها ابتعاد عن كل مواقع الزيف.

أهمية الولي الفقيه لا تنبع من شخصه، أو من ذاته، بقدر ما تنبع من الرسالة. لذلك، إن أي انحرافٍ عن حكم الله، يفقد الوليّ مصداقيته، ويُسقط وجوب طاعته.

إن الاستغراق في ذات الوليّ، قد يكون أحياناً على حساب الأمة ودورها. ولعل هذا النمط الثقافي، هو الذي جعل الناس يستغرقون في الأنبياء والأولياء أكثر من استغراقهم في الرسالة وفي القرآن الكريم.

وكتاب الله يقدّم لنا شخصية الرسول(ص) في إطار شخصية الرسالة، وليس العكس. والرسول لا يتحدث ذاتياً في أوامره ونواهيه، جاء في كتاب الله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾(الكهف: 110).

هناك ذهنية في عصرنا تحاول أن تستغرق في شخص النبي(ص)، والإمام والولي، حتى يخيّل إلى الفرد أن المسألة مرتبطة بشخصية إنسان أكثر مما هي مرتبطة برسالة. وهذا ما يوهم أحياناً بطغيان الفرد على الرسالة، علماً أنّ القيمة الفعلية هي للرسالة.

الولي الفقيه الذي يحكم وفق نظرية ولاية الفقيه، أو من خلال الشورى، أو أي نظرية أخرى... يخضع لرقابة الأمة، وبإمكانها أن تعزله. ومن الطبيعي أن تبادر إلى عزله متى انحرف عن خط الرسالة. وعليه، فإن رقابة المسلمين على الولي الفقيه، أو مطلق وليّ غير معصوم، هي رقابة حقيقية.

ما هي حدود الولي الفقيه؟

على الفقيه أن يدرس الحالة المحيطة به، والمجتمع الذي يتحرك فيه، ليعرف كيف يوازن في موقفه بين شرعية الخط وحاجة الواقع. وقد تدخل في ذلك مسألة إقامة العلاقات مع السلطان على صعيد العلاقات الاجتماعية، أو الأوضاع الاقتصادية، أو المواقف السياسية، أو الاعتبارات الأمنية... وقد يفرض عليه الرأي الاجتهادي في موقف معيّن، أن يرتبط بالسلطة برباط قويّ أو ضعيف، تبعاً للمصلحة العامة، كما قد يفرض عليه مقاطعتها، أو الثورة عليها ليطيح بها.

هذا ما لاحظناه في سلوك أئمة أهل البيت مع خلفاء زمانهم، فكانت علاقتهم بهم تتنوع بين المقاطعة والمهادنة والثورة، تبعاً للظروف المختلفة التي عاشها الإمام. وفي مجمل الظروف، على الفقيه ألا يعيش في نطاق اهتماماته الذاتية وطموحاته الشخصية ليسخّر فقهه لشهواته ومطامعه، كما يؤكّد السيد.

إلى ذلك، لا يملك الوليُّ الفقيه حقَّ التشريع في الأمور الكلية التي تصادم مضمون الوحي الإلهي. إنه يملك حق التشريع في دائرة الفراغ ـ كما عبّر السيد محمد باقر الصدر ـ مثل فرض الضرائب، وتنظيم البلديات، وكل ما يتصل بحفظ النظام العام. يستطيع، والحال هذه، إلزام الناس بقوانين جديدة تتصل بحفظ النظام العام، وبإمكانه شرح أدلتها.

يرى السيد إيجابية الجمع بين الفقيه والشورى، طالما أن الفقيه هو الذي يشرف على الجو العام للدولة. يمكنه اعتماد أسلوب الشورى في كل أموره. ويلاحظ أن الإمام الخميني استفتى الناس بالنسبة إلى الدستور، وهم الذين انتخبوا مجلس الشورى والحكومة، وكان دور الوليّ متمثلاً في المصادقة. بتعبير آخر، كان يحق له أن يردّ، دون امتلاك حق التعيين.

يؤيّد السيد صيغة المزج بين ولاية الفقيه والشورى، ويعتبرها صيغةً مختارة. يقول في هذا الصدد:

«لا نقول بصيغة المزج باعتبار أنَّ الدليل الاجتهادي الأصولي عيّنها، بل باعتبار أنه لا بد للنظام الواجب الحفظ من أسس سليمة، ومن قواعد تحفظ للناس سلامة أمورهم الحيوية، وفي رأيي، إنَّ صيغة جمع ولاية الفقيه والشورى تحفظ المجتمع. فالفقيه يتولى أمور الناس بواسطة الشورى، والشورى تكون ملزمةً له، لا بلحاظ أن طبيعة الشورى تقتضي الإلزام، بل باعتبار أن الشورى تفيد الظن الغالب، ولا يستطيع الفقيه رفض مؤداها، لأنه يصبح من باب القول بغير علم». (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص 358).

وهكذا يعود السيد ليؤكد أولويّة حفظ النظام العام.

اختلف المجتهدون حول حدود ولاية الفقيه، وعمّا إذا كانت ولايةً شاملةً أو مطلقةً، أو أنها ولاية محدودة. الاختلاف كان بين السعة والضيق في مسألة تخص شؤون الحكم، أو ممارسة السلطة السياسية.

هناك من يأخذ بالولاية المحدودة، أي إدارة شؤون القاصرين من السفهاء والأطفال والذين لا يملكون رشداً أو عقلاً، وإدارة شؤون

الأوقاف العامة والحالات الصعبة التي تحتاج إلى ولاية، لعدم وجود وليّ شرعيّ لها.

وهناك من يوسّعون دائرة الولاية، فيقولون إنّ سلطات الولي الفقيه هي إقامة الحدود التي فرضها الله سبحانه وتعالى، وله أن يفصل في أمورٍ تدخل في دائرة تطبيق الحدود الشرعية.

أما الاتجاه الثالث، فإنه يوسّع الولاية أكثر، ويعطي الوليّ الفقيه سلطة تمكّنه من إدارة أمور الناس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والحياتية بشكل عام، وعلى الناس أن يطيعوه، ولا يحق لمسؤول في الدولة أن يتصرف بهذه الأمور، وغيرها من أمور الحرب والسلم، إلا من خلال سلطة الوليّ الفقيه. كما أن المؤسسات الدستورية تأخذ شرعيتها من خلال الفقيه فقط، وليس من أية جهة دستورية أخرى.

في مجمل الاجتهادات المطروحة، ليس للوليّ الفقيه أن يحكم بمزاجه، بل وفقاً للقانون، أي لا بدَّ من أن يحكم بحكم الله، وبحسب شريعة الله. وعليه الرجوع إلى الخبراء في ما لا خبرة له فيه، أو بما يحتاج فيه إلى خبرة، ليكون التشخيص أكثر نضجاً، وليأتي الحكم بعد ذلك أكثر دقةً وموضوعية.

وفي إطار حدود ولاية الفقيه، ينطلق السيد من قاعدة الإباحة في العمل الإسلامي، فيما لا يشتمل على عناصر التحريم في داخله، ما دام منسجماً مع الخط العام للدعوة، ومع عملية التغيير الواقعي. . . ولا يجد ضرورة الحصول على إذن الفقيه لاكتساب الشرعية، أو الغطاء الشرعي، إلا في نطاق ما يمارسه الولي الفقيه في حركة ولايته، سواء كان ذلك داخل الدولة التي يحكمها، أو في خارجها مما يتصل بالسياسة الإسلامية العامة التي يقودها.

الذين يقولون بولاية الفقيه، لا يشترطون في الولي الفقيه أن يكون الأعلم، وإنما يرون الولاية من شؤون المجتهد العدل، وأن يكون عارفاً بأهل زمانه، ومنفتحاً على الواقع بحيث يستطيع أن يدير الواقع. وتدليلاً على ذلك، أعطى الإمام الخميني في آخر حياته تعليماته لكل معاونيه من

مجلس الخبراء، أن يؤكدوا مسألة الفصل بين المرجعية والولاية، لأنهما قد يجتمعان في شخص واحد إذا كان الأعلم في الفقه، وكان جامعاً للشروط التي تفرضها الولاية. وقد يفترقان، فيكون الوليّ إنساناً مجتهداً عدلاً ومنفتحاً، ويكون المرجع إنساناً يملك الكفاءة العليا في الفقه، من دون أن يتصدّى أو يملك القدرة على مواجهة قضايا الواقع المتحرك.

وإذا اختلف الوليُّ الفقيه مع المرجع عند التصدّي لموضوعات مشتركة، يدور جدل فقهي؛ هل يجوز لمجتهد أن يتصدّى لما يتصدّى له مجتهد آخر؟ ويتحرك هذا الجدل في كتاب القضاء، عندما ينظر قاضٍ في مسألة، هل يجوز لقاضٍ آخر أن ينظر فيها بشكل متزامن أم لا؟

هناك من يقول إن حكم الحاكم نافذ في الموضوعات، كما هو نافذ في القضاء. أما المرجع السيد الخوئي، وآخرون، فإنهم يجدون أن حكم الحاكم لا ينفذ إلا في القضاء، ولا ينفذ في الموضوعات، ذلك لأن السيد الخوئي لا يرى الولاية العامة، وقد وجد ـ على سبيل المثال ـ أن الجهاد يستلزم إعطاء الولاية للفقيه على أساس إذا دار الأمر بين أن يقود الفقيه حركة الجهاد الواجب بتقرير أهل الخبرة، وبين أن يقوده غيره، فالفقيه هو المتعيّن في هذا المجال، من باب دوران الأمر بين التخيير والتعيين كما يقولون.

عن ولاية المرأة، لم يجد السيد حرجاً في تولّيها مسؤوليّة تنفيذية، أو أن تكون جزءاً من الشورى. فلا إشكالية في أن تكون وزيرة أو مديرة. غير أنه تحفّظ عن الولاية العامة للمرأة، وإن كان قد نفى وجود أدلة شرعية علمية تمنعها من هذه الولاية. ورأى التحفظ العام عند السلف تجاه ولاية المرأة نابعاً من خلال المزاج الإسلامي التاريخي.

يميّز السيد بين الوليّ الفقيه وولاية الأمة على نفسها. في ولاية الفقيه، انتخاب الأمة، أو الأكثرية لشخص معين، لا يعني إعطاءه الشرعية، بل يعني مجرد تعيينه. أما في ولاية الأمة، فإن انتخابه يعني أن الأمة هي التي أعطته الشرعية، لأن ذلك من حقوقها.

ولاية الفقيه كولاية النبي، وكولاية الإمام من الناحية التنفيذية، أما

ولاية الأمة على نفسها، فتعني أن الأمة تنتخب من يتولّى أمورها، وإذا انتخبت الفقيه، يكون الفقيه، هو وليّ بلحاظ انتخاب الأمة له، لا بلحاظ القاعدة الفقهية في هذا المجال. وعليه، يمكن اعتبار ولاية الأمة على نفسها نوعاً من أنواع الشورى.

يستند السيد في تفسيره إلى القرآن الكريم الذي لم يلغ دور الأمة، بل تحدث عن الأمة والقائد في حديثه عن الرسول(ص) الذي ينفتح على الأمّة فيطلب مشورتها، بقطع النظر عمّا إذا كان في حاجة إلى هذه المشورة أو لا. وفي ما يتعلق بالفقيه، الذي قد يحكم وفق نظرية ولاية الفقيه، أو من خلال الشورى أو أي صيغة أخرى، فإن للأمة حق الرقابة، وبإمكانها أن تعزل الحاكم، باعتبار أنها آمنت بدوره وصلاحياته في ضوء معطياتٍ تؤهّله لهذه القيادة، ومن الطبيعي إذا انحرف، أن تبادر الأمة إلى عزله. وعليه، فإن رقابة المسلمين على مطلق وليٍّ غير معصوم، هي رقابة حقيقية.

يعتبر السيد أنَّ الأمة هي أساس الحكم، وعندما يقول بذلك، فلا مجال لنظرية ولاية الفقيه إلا من خلال اختيارها له في تأكيد شرعيته، وتعيينه من بين الفقهاء، مع مراقبته الدائمة من الأمة في سلوكه العملي، والتزامه الفكريّ، لتستمر في تأييده، أو لتعزله من المنصب القيادي. ويقول السيد: «إننا نعتبر أن مسألة ولاية غير المعصوم لا تلغي دور الأمة في اختياره، لأن الأولياء كثيرون وقد يتساوون، وقد يفضل بعضهم بعضاً...». (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص 346).

ويجد السيد أن دور الأمة باقٍ في ما يتعلّق بالوليّ غير المعصوم، سواء في مجال الاختيار والتعيين، أو العزل والنصيحة، وتقديم المقترحات والأفكار. ويعود في هذا المجال إلى حديث الإمام علي(ع) في علاقته مع الأمة: **«لا تظنّوا بي استثقالاً في حقّ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفّوا عن مقالة بحق، أو مشورة**

بعدل، **فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ**». وفي هذا النص ما يدلُّ على حق الأمة في تنبيه الحاكم، وتوقيفه عند حده.

إذا ما تعدَّد الفقهاء، لا بدَّ من اختيار شخص ما. إن سلطة التعيين هي بيد الذين اختاروه (مجلس خبراء أو غير ذلك)، أما القول باكتشافه وليس تعيينه، فإنه تلاعب بالألفاظ، لأن معنى اكتشافه هو تعيينه. وفي مجمل الأحوال، يمكن القول إن التزام الناس بالفقيه وجعله ولياً للأمر، هو من الأمور الواقعية التي يحددها الناس، فإذا لم يتخذوه فقيهاً، ولم يقلِّدوه، أو يتّبعوه، فكيف له أن يتولى؟

قبل طرح نظرية ولاية الفقيه، دار الحديث بين الفقهاء حول الحاكمية. من هو الحاكم؟ وكيف يحكم بشرع الله؟

وقبل قيام الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979م، تضمّنت كتابات عدد من المفكرين الإسلاميين دراساتٍ وأفكاراً حول الحاكمية، ومنها ما كتبه بعض قادة (الأخوان المسلمين) في القرن العشرين للميلاد. بعضهم استند إلى نصوص إسلامية واضحة، «**العلماء ورثة الأنبياء**» على سبيل المثال.

في زمن الرسول(ص)، لم تكن حاكميته نابعةً من شخصه، بل هي من الله، فالله هو الذي جعله حاكماً. ومبايعته من المسلمين كانت تعبيراً عن الالتزام بحكمه، وليست مصدراً للشرعية.

وفي الفكر الإمامي، هناك انطلاق من الآية الكريمة التي نزلت على الرسول(ص) يوم الغدير: **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾**(المائدة: 67). أي أن الولاية للإمام علي(ع)، وقد جاء في خطاب الرسول(ص) إلى المؤمنين في غدير خم، وهذا ما ترويه أحاديث السنة والشيعة: «**ألست أولى بكم من أنفسكم**»؟

قالوا: اللهمَّ بلى...

قال: «**اللهمَّ أشهد... من كنت مولاه فهذا علي مولاه...**».

على ذلك، جاء التفسير لعلماء أهل البيت، أن الولاية بمعنى

الحاكمية للإمام علي(ع). ثم جاءت أحاديثهم لتؤكد انتقال الحاكمية من إمام إلى إمام، بتعليمات من الرسول(ص).

السؤال المطروح: لمن الحاكمية بعد ذلك؟

تقتضي الحاكمية بالمعنى التكويني خضوع وجودنا لله، وانفتاح حركتنا على إرادته، إلا أنَّ ذلك لا يعني تجميد الإنسان، ومنعه من التحرك في دائرة الحكم ضمن ضوابط معينة. لقد أباح الله أمر التحرك، والتعامل مع تفاصيل الحياة وشؤون الحكم.

بكلمةٍ أخرى، لا تعني الحاكمية أن الحكم في الحياة يكون إلهياً، بمعنى أن يكون الحاكم ظل الله على الأرض من دون حدود، بحيث تصبح المسألة هي ذاتية الحاكم في موقعه.

إن مسألة الحكم ليست إلهيةً، بالمعنى الذي يفهم بعض الناس فيه الحكم الإلهي. الحكم في الإسلام هو حكم إنساني، يستمد شرعيته من الله في حدود الضوابط التي جعلها للحكم والحاكم.

صحيحٌ أنَّ نقاشاً عاصفاً دار بين مؤيِّدي الخلافة والإمامة، ربطاً بموضوع الحاكمية، ومن ذلك انبثقت نظريتا الإمامة والخلافة، إلاّ أنّ السيد يجد أن لا مشكلة كبيرة بين النظريتين في الجانب العملي، أي في الواقع، لأن المسألة هي كيف يمكن للمسلمين أن يعيشوا داخل مجتمعٍ إسلامي يحكمه أو يتحرك فيه فريق مذهبي إسلامي معين؟ الجواب فيَ تجربة الخلفاء الراشدين، حيث ظل التركيز على خط السلامة العامة، أو حفظ النظام العام. وعليه، فإن القضية الجوهرية تكمن في كيفية الحفاظ على السلامة الإسلامية العامة؟

إن الخلافات السياسية بين السنّة والشيعة، أو بين المذاهب الفرعية، أو الاجتهادات المتنوعة في داخل المذهب الواحد، ليست بالمستوى الذي يثير مشكلةً كبيرة. وهناك اتفاق بين مذهب ومذهب على كثيرٍ من قضايا المعاملات والأحوال الشخصية.

في مسألة الحاكمية، أو في الولاية، فإن بعض علماء المسلمين

الشيعة، أخذ بنظرية الشورى. هذا ما استقر عليه صاحب تفسير الميزان، المرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، وأخذ به الشهيد محمد باقر الصدر في بدايات حياته الاجتهادية. أما أهل المسلمين السنّة عامةً، فقد رأوا أنَّ الشورى هي أساس الحكم.

يرى السيد أن خط الإمامة هو أساس الحكم عند المسلمين الشيعة، والشورى هي في زمان الغيبة عند من يراها من علمائهم.

نستنتج مما تقدَّم، وبناءً على ما اجتهد فيه السيد حول نظرية ولاية الفقيه، والحاكمية بوجه عام، أنه نظر إلى السلطة في دائرة أساسية ومحدَّدة، هي (حفظ النظام العام). يقول في هذا المضمار:

«نحن نعتقد أن من المسلَّمات الفقهية، ضرورة إقامة سلطة لحفظ النظام العام، تحفظ للناس توازنهم، وتحقن دماءهم، وتصون أعراضهم وأموالهم، بحيث يكون حفظ النظام هو القاعدة التي تتحرك فيها الشرعية على مستوى التشريع، فإذا ارتكزنا إلى مسألة وجوب حفظ النظام، فلا بدَّ من وجود دولة من حيث هي ضرورة سياسية واقتصادية وأمنية وثقافية وتربوية وحياتية...». (الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، مرجع سابق، ص 362).

وحفظ نظام الناس قاعدة عامَّة، حتى في حال عدم وجود دولة إسلامية، أو في حال تعدّد الخيارات بين المسلمين وغيرهم، تبقى الدولة في وظائفها وضروراتها هي المطلوبة، طالما هي تحفظ النظام العام.

إلى ذلك، يدمج السيد بين الشورى وولاية الفقيه، فالفقيه يتولى أمور الناس بواسطة الشورى. والشورى واجبة مع أهل الاختصاص لإدارة شؤون الحكم.

في مجمل الأحوال، لا بدَّ من إقامة نظام العدل، عدل مع الله، وعدل مع النفس، وعدل مع الناس، وعدل مع الحيوان، وعدل مع الحياة... وإذا كان الحاكم لا يرعى النظام العام في إطار العدالة، فعلينا أن نتمرد عليه أو أن نثور عليه.

لا يأخذ السيد بالولاية المطلقة، أو بالولاية الشمولية، كما الكثير من الفقهاء. وليس للولي الفقيه أن يحكم إلا بحكم الله، وعليه الرجوع إلى الخبراء في ما لا خبرة له فيه.

ونتيجة ظروف تاريخية، يلاحظ أن الوجدان الشرعي الشيعي يركن إلى المرجع، أو الفقيه، أكثر من ركونه إلى الولاية ومواقعها. ويرى أن على الفقيه الذي يريد ممارسة الحكم، أن يحتكم إلى الناس حتى ينتخبوه، أي أن يحوز على ثقة الرأي العام.

ويقرّر مسألةً هامةً، مفادها أن نظرية ولاية الفقيه، شأنها شأن نظرية الشورى، لا تفاصيل لها في التشريع الإسلامي، ولذلك فإنها تتبع الاجتهادات الذاتية أو الاستنسابية في بعض الأحيان. إنها ليست من العقيدة، بل هي نظرية فقهية.

ويجد أن ولاية الأمة تنطلق من اعتبار أن الأمة هي التي تعطي الحاكم شرعيته، وهذا حق من حقوقها.

وإذا كانت ولاية الفقيه تمثّل في نظريتها الإسلامية الشيعيّة فرعاً من قضية الإمامة، باعتبار أن الفكرة انطلقت من وجود إمام غائب هو الإمام المهدي، فإن فقه السلطة والدولة يبقى مطروحاً على فقهاء المسلمين، مهما تعدّدت مذاهبهم الفقهية والسياسية.

ثاني عشر: المعارضة والأحزاب السياسية

انطلاقاً من رفض الحياد بين الخير والشر، وضرورة مواجهة الاستبداد والظلم، يرفض السيد منطق الأغلبية الصامتة، لأن الظالمين يفيدون من هذه الأغلبية أكثر مما يفيدون من مؤيديهم. يمكن لهذه الأغلبية أن ترجّح كفة الحق لو تحركت وخرجت عن صمتها.

إن معارضة الظالمين أمر واجب، ولنا في شريعة تحرّك الإمام الحسين(ع) ما يؤكد هذه القاعدة. لقد عارض سياسياً في البداية، وأعلن رفضه للحكم القائم بمختلف الوسائل، وبعد ذلك عارض بالثورة والمواجهة.

المعارضة التي تهدف إلى إظهار معالم الدين، وإصلاح واقع الناس، والدفاع عن حقوق المظلومين، هي حركة شرعية. هذا ما اتضح في شرعية تحرك الإمام الحسين(ع)، وهو يُطلق بيانه الأول مخاطباً الناس: **«أيها الناس، إن رسول الله قال: من رأى منكم سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرم الله، ناكثاً بعهده، مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغر عليه بقول ولا بفعل، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله. . .»**.

إذا انحرف الحاكم، وفقد الشروط الشرعية للحكم، توجَّب استبداله بحاكم شرعي آخر. والمعارضة التي تبغي نقد الحاكم لترشيده، أو يراد من خلالها إثارة الحوار حول قضايا مهمة، تعتبر مشروعةً لأنها تريد إحقاق الحق. بيد أن المعارضة التي تريد إرباك الواقع، وتهديد الاستقرار لأسباب ذاتية أو فئوية، من أجل الوصول إلى السلطة، على طريقة: قم لأجلس مكانك، فإنها ليست مقبولة، ولا تنطوي على قيم أخلاقية.

نعود من جديد إلى معيار حفظ النظام العام، أو تأمين الاستقرار، كأساسٍ لتقييم الحكم والحاكم. لقد دخل الإمام علي(ع) في حوارٍ طويل مع المعارضة السياسية في عصره، المتمثلة بالخوارج، ولم يقاتلهم. ولكن عندما قطعوا الطرقات، وقتلوا ما حرّم الله، وزرعوا الخوف، اندفع إلى قتالهم بكل قوة، حتى استطاع أن يزيل شوكتهم. لم يقاتلهم نتيجة اختلاف الرأي داخل الواقع الإسلامي، فالاختلاف في الرأي لا يبرر القتال. ودخل في حوارٍ معهم، ولم يقاتلهم حتى أفسدوا في الأرض، فكانت مواجهة الخوارج من باب حفظ النظام.

كأن الإمام علي(ع) يريد أن يقول إنّ المعارضة الفكرية داخل الواقع الإسلامي لا تُقمع ما دامت لا تشكل خطراً على هذا الواقع، ولكن عندما تحاول هذه المعارضة إرباكه أو إسقاطه، فمن الطبيعي ألا يُسمح لها بذلك.

صحيح أن الإمام علي(ع) عارض الخلفاء الذين سبقوه، ولكنه في الوقت نفسه وقف في معارضته موقفاً إيجابياً، فلم يحاول إسقاط هذا أو

ذاك، لأنه رأى أن مصلحة المسلمين لا تسمح بذلك. الإيجابية تكمن في حفظ التجربة الإسلامية، وترشيد الحاكم، وإخراجه من المآزق الثقافية والسياسية التي وقع فيها، منطلقاً من المنهج الإسلامي في سلامة الإسلام والمسلمين. ومن خلال هذه التجربة الرائدة، يكتشف السيد أن المعارضة قد تمثّل التكامل مع الحكم من خلال المصلحة الإسلامية، بدلاً من أن تكون إضعافاً له.

وفي العصر الحاضر، يحسم السيد مبدأ إقرار حرية المعارضة، إنما في إطار ضوابط معيّنة. هو يقول إنّ الإسلام لا يمنع من إعطاء الحرية للإنسان الآخر الذي نختلف معه، سواء كان مسلماً يختلف معنا في فهم الإسلام الحركي، أو غير مسلم يختلف معنا في دينه، أو يختلف معنا في خطه العلماني.

القول إنّ إعطاء الحرية للمعارضة يضعف المسلمين وبلادهم، فيه مبالغة. علينا أن نلاحظ بأن قمع الفكر بالمطلق يثير الكثير من السلبيات تجاه الحكم الإسلامي، بحيث يؤدي إلى حملة عدوانية ظالمة تهدد استقراره وسلامة الدولة الإسلامية. وعندما يضطهد الفكر، فإنه يتخذ لنفسه عمقاً في الوجدان الإنساني، كأيِّ شيء إنساني يُقمع أو يُضطهد، ما يجعل الاهتمام به والعطف عليه أمراً لافتاً.

وعندما نتحدث عن حرية الفكر بطريقة فوضوية، لا بدَّ من إيجاد الضوابط التي يمكن أن تجعل هذا الفكر يقف عند حدود معينة، من خلال ما يطرحه الإسلام من فكر، وما يتحرك فيه من خطوطه الثقافية. إن الحرية لا تقتصر على المسائل الفكرية والعقائدية، وإنما تشمل المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وليست هناك أية مشكلة عندما يمنح الإسلام الذين يعيشون في الدولة الإسلامية الحرية في نقد الحاكم والحكم والخطة الاقتصادية والتجربة الاجتماعية، لأن الناس قادرون على التفاهم فيما بينهم.

الحالة الإسلامية، شأنها شأن أي حالة فكرية ذات محتوى سياسي، تعمل على أن تكون هي السلطة، بدون توسّل طرق العنف والإرهاب. وقد تصل إلى السلطة بطريقة ثورية أو سلمية.

يمكن للحالة الإسلامية أن تسمح بوجود حالات أخرى إلى جانبها، ولكن في دائرة نظامها، وعلى قاعدة حمايتها، وعدم تعريضها للتهديد. أما عندما يكون الأمر متعلقاً بساحة لا يملك طرف معين كل مواقعها، فمن الطبيعي للحالة الإسلامية أن ترى في التعددية حمايةً لها. لذا نجد أن الحركة الإسلامية تأخذ موقف الدفاع عن حرية الماركسيين والقوميين والوطنيين في العمل السياسي. وهذا ما يقود إلى قبول التعددية السياسية.

أن تتحالف قوى إسلامية مع قوى غير إسلامية لتحقيق أهداف وطنية مفيدة أمر إيجابي، بل قد يكون واجباً، وبخاصة إذا لم تكن له آثار ضارة على المسيرة الإسلامية. وبصورة عامة، تبقى التعددية السياسية في الإطار الإسلامي محصورةً في اختلاف أساليب العمل، وتجنّب الفتنة والبغضاء بين المؤمنين، ومعيارها الأهم مدى تحقيق مصلحة الإنسان.

لا يرفض السيد مشاركة الإسلاميين في السلطة، حتى ولو كانت قيادتها غير إسلامية. إنه يعتقد بالانفتاح على الآخرين، ويعتبر الانغلاق نقطة ضعف، ويدعو إلى الانفتاح على المجتمع الدولي، من أجل ضمان قدرة الحركة الإسلامية على التحرك وسط الأجواء السياسية العامة، على أن تبقى ضوابط الانفتاح وحدوده الشرعية قائمة.

في جو الانفتاح، تتحقق عناصر القوة، وتقوى المعارضة الإسلامية. ولا يرى السيد أي مانع من دخول هذه المعارضة في مؤسسات النظام السياسي، سواء كانت برلمانيةً أو حكوميةً أو اقتصادية. إنه أسلوب واقعي في العمل من أجل التغيير الإيجابي.

ينبّه السيد المعارضة الإسلامية إلى ضرورة تفاعلها مع الجماهير، لأن الفصل بينهما يعني موت هذه المعارضة. والحركة الإسلامية تبدأ بالجمهور وتنتهي بالجمهور، وبين البداية والنهاية تفاعل دائم معه. ويلاحظ مشكلة بعض القيادات الإسلامية التي تعالت على الجماهير وابتعدت عنها، إنها تيارات لم تستطع أن تفهم الجماهير. وعلى هذه القيادات ألا تعيش عقلية النخبة، بل إنّ واجبها التحسس بمشاعر الناس. وفي مجمل الظروف، تبقى مهمات المعارضة السياسية شاقةً، لأن عليها مواجهة التحديات المطروحة.

الحاكم ليس مقدَّساً، ومعارضته ممكنة بأسلوبٍ حضاريّ وسلميّ في العمل السياسي. العناوين المقدَّسة مثل: الله، والنبي، والإمام، لا تشمل الحاكم الذي يُنظر إليه من خلال حكمه، وما إذا كان متطابقاً مع الخط الإسلامي أو غير متطابق معه.

حتّى النبي(ص)، خاطب الناس في آخر حياته قائلاً: **«إنكم لا تمسكون عليّ بشيء، إني ما أحللت إلا ما أحلّ الله، وما حرّمت إلا ما حرّم الله»**. أي أنه لم يكن فوق الشريعة، فكيف يكون الحاكم من عامة الناس فوق الضوابط الشرعية؟ وعلى الأمة أن تعترض عليه إذا ما أخطأ.

إن الدولة الإسلامية ليست مقدَّسة، أو أنها ليست معصومة حتى مع قيادة المعصوم لها، لأن المعصوم ليس كلَّ الدولة التي تشمل الناس بمؤسساتهم وأفرادهم. والناس ليسوا معصومين، وقد يخضعون للشريعة أو لا يخضعون. لذلك جاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليكون مسؤولية المجتمع الإسلامي.

المعارضة في الدولة الإسلامية أساسية، وعلى الأمة أن تعارض الحاكم لا لأجل المعارضة، وإنما من أجل تصحيحه وتقويمه. وعلى الدولة أن تعطي حرية المعارضة في غير حالات الطوارئ التي يمكن أن تسيء فيها المعارضة إلى السلامة العامة.

إن الحكم الذي يعطي المعارضة حريتها في نطاق المسؤولية، هو حكم يملك القدرة على الاستمرار، ويملك عناصر السلامة كلها. ولا حدود للمعارضة إلا حدود الحق والعدل، فعلى المعارضين ألاّ ينطلقوا بالمعارضة على أساس اللعبة السياسية، بل على أساس القضايا الحيوية للناس.

وماذا عن المعارضة السياسية في الدولة التي تحكمها نظرية ولاية الفقيه؟

يجيب السيد بأنَّ الحكم المستند إلى قاعدة شرعية ثابتة في فهمه وحركته، لا يعني العصمة من الخطأ. كما أن عدالة الحاكم قد تمنعه من

تعمّد الخطأ، ولكنها لن تنقذه من الوقوع فيه من خلال اجتهاد خاطئ، أو غفلة وسهو ونسيان. وقد يجهل العالم أو ينحرف تحت تأثير الضغوط والعوامل الداخلية والخارجية.

إذا وقع الخطأ، فلا مجال لوجوب طاعة الوليّ، وبذلك يكون النقد الذي تمارسه المعارضة، فيما تقصده من مواقف، وفيما تدرسه من اجتهادات، وسيلةً للتعاون مع الوليّ لتقويم خطه ونهجه، ولتثبيت موقفه على أساس الحق.

هذا النوع من المعارضة، لا يضعف ثقة الأمّة بقيادتها وبدولتها. فالمعارضة الخاضعة للشروط الشرعية، هي معارضة بنّاءة لا معارضة هدّامة، والمسألة المطروحة ليست في هدم موقع هنا أو شخص هناك، لنضع مكانه موقعاً أي موقع، وشخصاً أي شخص، كما يحدث في بعض الديمقراطيات الغربية. النقد ليس لتسجيل النقاط، بل لتسديد المواقف.

إن نقد الحاكم حقٌّ من حقوق الأمة، ولا بد من فريقٍ يلاحُق سلامة الحكم في النظرية والتطبيق، لأن حق الحاكم في الطاعة ليس أمراً ذاتياً متصلاً بموقع الاحترام في شخصيته، بل هو أمر عام يتصل بمصلحة الأمة في قضاياها، ما يجعل نقده قضيةً ترتبط بالحق العام، لا بالحق الخاص.

ماذا لو تحوّلت المعارضة السياسية إلى معارضة حزبية؟

ينفي السيد وجود حكم شرعي منافٍ للعمل الحزبي، بحيث يوجب حرمته، ليكون الإنسان العامل في الإطار الحزبي، مرتكباً لحرام شرعي، إلا فيما قد يحدث من تفاصيل، كالالتزام بما لا يجوز له الالتزام به، من شعارات وممارسات منافية للإسلام.

ويعتبر أن الحزب المتطور في صيغته، المتجدد في تفكيره، المتحرك أبداً في خط قضايا الأمة وحاجاتها، يمثّل الدور الطليعي الرسالي، الذي يقوم بعملية تثوير الأمة، حين تصبح الرسالة حالةً جماهيريةً شاملة، ومتى جرى تحصين الساحة من الأخطار القادمة إليها من الداخل والخارج. على أن الطابع الجماهيري، والشمولية في الدعوة، لا يلغيان التنظيم

والتخطيط، لأن البديل من ذلك هو الفوضى في الحركة، والضياع عن الأهداف.

وإذا أخذ بمنطق حرمة الحزب، فينبغي، والحال هذه، على عالم الدين، ألا ينتمي إلى مذهب، لأن المذهب هو بمثابة دائرة ضيقة، والمفروض عليه أن يكون لكل المسلمين. كذلك يوحي هذا المنطق أن عليه ألا ينتمي إلى دين معيّن، على اعتبار أن خطابه يجب أن يشمل الناس جميعاً، فلماذا يتحدث باسم المسلمين مثلاً، والمجتمع الذي يعيش فيه مجتمع متنوع دينياً؟ هذا المنطق غير دقيق.

صحيح أن الانتماء الحزبي هو انتماء إلى إطار تنظيمي محدّد، لكن المضمون الفكري للحزب مضمون عام. فالأحزاب الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي، ذات خطاب عام لا يخص الحزبيين وحدهم، وإنما يتعدى ذلك إلى كل المسلمين بهدف إقامة حكم إسلامي. إن مضمون هذه الأحزاب يتمثّل في الأمة، وفي خطابها للأمة.

حتى إن الأحزاب التحررية بشكل عام، تمتلك خطاباً لكل الباحثين عن الحرية في العالم، وعليه، فلا يوجد حزب في العالم ضيّق الأفق. والقول بأن الانتماء الحزبي يضيّق الخطاب السياسي، غير صحيح، وإذا سلّمنا بصحة هذا القول، فإنه قد ينسحب على المذهب، أو الانتماء إلى الدّين، وكأننا نقول للناس: انسحبوا من دينكم، وانسحبوا من مذهبكم.

أما الذين يحرّمون الانتماء إلى الحزب الإسلامي، فلماذا يقبلون بقيام مجلس ملّي؟ وما الفرق بين أن يكون عندك حزب أو مجلس طائفي؟ المجلس الملّي يحصر الوضع في الدائرة الشيعية مثلاً، أو في الدائرة السنيّة، أو في الدائرة الكاثوليكية، وعندها لا فرق بين هذه الدوائر وبين الحزب.

هناك مقولة سائدة في المجتمع، مفادها أن الحزبية أسلوب يؤدي إلى تفتيت المجتمع وتقسيمه، إذا ما شجّع العصبية. هنا لا بدَّ من التمييز بين الحزبية بحد ذاتها، وبين العصبية التي تفتّت المجتمع.

التعصب للحزب، كما التعصب للفرد (الزعيم)، لا فرق بينهما، كلاهما أمر سلبي، فعبادة الشخص لا تمثّل خطأً إسلامياً. والعصبية مرفوضة، سواء كانت حزبيةً، أو طائفيةً، أو شخصانية.

يمكن أن يتكامل الحزب مع نظريتي الشورى وولاية الفقيه. في خط الشورى، ربما يكون الحزب جزءاً من الشورى، إذا ما اتّصفت قيادته بالوعي، وكأنها جزء من أهل الحل والعقد. ويساهم، والحال هذه، في التخطيط للواقع، وفي تنفيذ الخطط الموضوعة.

وفي خط ولاية الفقيه، يتحرك الحزب في الساحة الجماهيرية من خلال مفكريه وأجهزته، فيساعد على تنفيذ خطة الوليّ بما يملك من خبرة، ويكون الجهاز التنفيذي في أعمال الولاية الخاصة بشؤون الناس. في هذه الحال، تتكامل المرجعية كجهاز محدود مع المؤسسة الحزبية التي تدير الواقع في الأمة، ويتكامل دور المسجد مع دور الشارع، حيث ينطلق الوليّ من خلال المسجد تثقيفاً وتوجيهاً، بينما ينطلق الحزب مع الناس في المجالات السياسية.

لا يرفض السيد فكرة التعددية الحزبية، تأسيساً على قبول التعددية السياسية داخل الخط الإسلامي، ودائماً في إطار حفظ النظام العام، وعدم تهديد الاستقرار. ولا مانع من قيام فئات متعددة بالعمل خدمةً للمصلحة العامة، وكل على طريقته، وبوسائل متعددة.

أما اللقاء مع قوى غير إسلامية لتحقيق أهداف وطنية، فإنّه أمر مقبول، بل قد يكون واجباً، وخصوصاً إذا لم تكن له آثار ضارّة على المسيرة الإسلامية، إلا أنه ينبغي دراسة ذلك من قبل أهل الخبرة، الذين يملكون تشخيص المصالح الإسلامية العليا في المديين القصير والطويل على حدّ سواء.

قد تبرز مطالب مشتركة بين مختلف الأحزاب السياسية، على اختلاف عقائدها وسياساتها، ولا يعني الاتفاق بينها لتحقيق برنامج مشترك تنازلاً عن مبادئها.

تستند هذه المواقف إلى فكرة أساسية، هي الحرية السياسية من داخل الفكر الإسلامي، التي لا تمثّل أي خطر على الواقع الإسلامي. قد تحصل بعض الإرباكات في الممارسة، لكن النقد السياسي في إطار المصداقية الإسلامية، من شأنه تصويب العمل السياسي. وتجدر ملاحظة الظروف التي تحوط الدولة الإسلامية، وقد تفرض عليها أن تمنح حرية العمل السياسي لهذا الحزب أو ذاك. فالمصلحة العامة هي المعيار الأهم، فكيف إذا كان منع الحزب من العمل سبباً للمفسدة؟

منطق الأكثرية أو الأقلية لا يعبّر عن فعالية الحزب، بقدر ما تتعلق فعاليته بالنوع أو الكيف. فالأكثرية لا تمثّل دائماً خطَّ الهدى، والقرآن الكريم يتحدث عن أقلية طليعية تمثّل المجتمع وتدافع عن قضاياه، وعن أكثرية في الجانب المقابل من الرسالة والثورة والإصلاح. الكثرة العددية ليست أساساً للنتائج الإيجابية على مستوى الحقيقة. والأرقام التي تتكاثر تبعاً لتكاثر الأطماع والشهوات والانفعالات، لا تمثل حركة الإنسان نحو الحقيقة، لأنها تتعامل مع العاطفة التي تثير أمامه ضباباً كثيفاً يحجب عنه وضوح الرؤيا. لا بد من التمييز بين الأكثرية الواعية المفكرة المخلصة، والأكثرية الساذجة المنتفعة المزيفة.

فعالية الحزب تتحقق بمدى التزامه بالرسالة، وتفاعله مع الجماهير، وعندما تعيش الأحزاب في غربة عن المجتمع والأمة، تتراجع قدرتها. وعليه، يرى السيد أن مشكلة الأحزاب الإسلامية هي في انغلاقها، حيث لا فرق أساسياً بين أساليبها وأساليب الأحزاب الفاشية والنازية والماركسية.

يدعو السيد إلى تحديث منظومة الأحزاب السياسية، أي أن تجدّد أفكارها ومناهجها وأساليبها، ويدعو إلى الأخذ بالحداثة التي ليست غربيةً بالضرورة، بل يمكن أن تكون إسلامية مع التجديد المطلوب، مع العلم أنّ الأحزاب الإسلامية، ولا سيما في الساحة العربية، لاقت صعوبةً كبيرةً في حركتها، من خلال عداء الحكومات والقوى الاستعمارية، هذا إلى جانب الخبرة المحدودة لتلك الأحزاب، والنظرة الضيقة الجامدة عندها، فلم تنفتح على تجارب العمل الحزبي.

إلى ذلك، يلاحظ السيّد ظروف الثّورة الإسلامية في إيران، وكيف تتعرض للضغوط الخارجية. وعلى الرغم من ذلك، يجد السيد في إيران معارضةً داخلية، في الإعلام والسياسة، في نطاقٍ معقول، طالما أن الحرية الفضفاضة للمعارضة قد تقود إلى الانهيار وتهديد الاستقرار العام. كما يلاحظ اهتزازات متكررة في السودان، لا تسمح بمزيدٍ من المعارضة الحزبية، بل هناك دولة غير مستقرة.

هناك نقاط ضعف في هاتين التجربتين، لكنهما تشيران إلى خطوة متقدمة في قيام دولة ذات نظام سياسي إسلامي.

ثالث عشر: مفهوم القانون

عرف الإنسان قبل الأديان فكرة (الحقوق الطبيعية)، التي تنطوي على حقوق الإنسان في العيش وحماية نفسه من القتل، وفي تأمين قوته وتحقيق رغباته. ومن هذه الحقوق الطبيعية، انبعثت فكرة القانون الطبيعي قبل أن تتعرف الدولة إلى القانون الوضعي.

ولأن الإسلام دعوة لإحقاق الحق في مواجهة الباطل، ولأنه يحتوي الحق في الحياة كلها بجميع أسرارها، ويدفع الباطل عملاً بالآية الكريمة: **﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾** (الأنبياء: 18)... دعت شرائع الله إلى مواجهة الباطل، الذي يستند إلى حالة طارئة، والذي سيُزهق أمام حقيقة الحق. يقول السيد في هذا المجال:

«إن المسألة التي تفرض نفسها في صراع الحق والباطل، هي أن الحق يحمل في داخله عناصر البقاء، من حيث انسجامه مع حاجة الحياة، وطبيعة الأشياء، بينما يمثّل الباطل في حركته ووجوده، الظروف الاستثنائية الطارئة التي قد تتغذى من أكثر من جهة». (عليّ ميزان الحق، إعداد صادق اليعقوبي، دار الملاك، ط 2، 2003م، ص 37).

ولأن الحياة الإنسانية متحركة، تبعاً لمتغيرات الزمان والمكان، ظلت مسألة الحق والباطل نسبية في ما يتعلق بالواقع المتحرك. وعلينا في مجمل الأحوال والظروف مواجهة الباطل، واختيار الوسائل المناسبة

لذلك، والتي تمكننا من الانتصار وإحقاق الحق. إن هذه المواجهة تفترض معرفة الواقع في تفاصيله.

تأسيساً على ذلك، وانطلاقاً من شمولية الإسلام لقضايا الحياة كلها، بما فيها قضية الحكم المعني بتحقيق العدل، ولأن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة، كان لا بدَّ من التقنين، أي وضع قانون محدّد في هدى الشريعة.

الإنسان مخلوق الله، ليس حراً في أن يعمل ما يشاء، فكانت شريعة الله التي تنظِّم حياته الشخصية والاجتماعية، وتحدّد ما يتصرف في شؤونه الخاصة والعامة. فلا حرية له في الإضرار بحياته، لأنه لا يملك نفسه، بل هو ملك الله، وليس له أن يتصرف في ملك الله إلا بإذن منه. وهكذا يتدخّل التشريع في حياة الإنسان الخاصة ليضغط على حريته في نطاق مصلحته الحقيقية.

في المقابل، انطلق القانون الوضعي ـ القانون الذي وضعه الإنسان ـ من حيث هو كائن اجتماعي، مسؤول عن أعماله تجاه غيره وتجاه المجتمع، وتنتظم حياته الخاصة بمقدار ما ترتبط بسلامة المجتمع.

ولأن الإسلام يختزن العبادة والعقيدة، ويختزن القانون في داخله، صار الإسلام حياةً مدنيةً أيضاً، باعتبار أنه يشتمل على القانون الذي ينظم للإنسان كل شؤون حياته العامة والخاصة. فالقانون هو جزء من الدين، وقد يكون هناك قانون منبثق من الإسلام، أو قد يكون هناك قانون غير إسلامي.

لا مشكلة من حيث المبدأ بين الدين والقانون، إلا بمقدار ما تنحرف به بعض القوانين الوضعية عن قانون السماء، وشريعة الله الهادية لبناء الإنسان، ونظم أموره في جميع المجالات.

يتوقف السيد عند القانون الإسلامي، فيعتبره تشريعاً إسلامياً، أو هو الشريعة الإسلامية. ويلاحظ أن هذا القانون هو حالة مدنية في الإنسان، منطلقة من إرادة إلهية. والإرادة الإلهية ليست هي مزاج (رجال الدين)،

وليست حتى مزاج النبي(ص)، وإنما هي وحي الله الذي يطل على الإنسان، ويعرف ما يصلحه وما يفسده، فيشرّع له.

إنَّ أحكام الله مستندة إلى مصالح ومفاسد، والحكم الشرعي ينطلق من مصلحة الإنسان إذا كان إيجاباً أو استحباباً، وينطلق من مفسدةٍ للإنسان في مضمونه إذا كان تحريماً. وعليه، فإنَّ التشريع الإسلامي هو تشريعٌ مدني يخاطب حياة الإنسان.

إن المتأمِّل في التشريع، يجدُ كيف أنَّ الله أحلّ الطيّبات وحرّم الخبائث. وطالب الإنسان ـ كل إنسان ـ بالوقوف مع الحق، الذي قد يكون مع الأكثرية أو مع الأقلية. فالأكثرية ليست دائماً مع الباطل، وليست دائماً مع الحق. كما أن الأقلية ليست مع الحق دائماً، وليست مع الباطل دائماً. المعيار هو الحق.

أما القيادة الإسلامية، فإنها منضوية تحت القانون، هكذا منذ عصر الرسول(ص). ولا يجوز لأية قيادة أن تتنكّر للقانون، وتنحرف عن مسار العدل.

هناك تركيز في بعض وسائل الإعلام على تطبيق الحدود أو العقوبات، في إطار ما يسمى القانون الجزائي أو الجنائي، وتصوير الإسلام أنه دينٌ لا همّ له إلا قطع يد السارق، وجلد الزاني وشارب الخمر، وما إلى ذلك من الحدود.

إن التركيز على جانبٍ واحدٍ من الإسلام، هو خطأ كبير، لأنه يمنع من فهم الإسلام في أبعاده الفكرية والعلمية. لا بدَّ من طرح الإسلام في صورته الشاملة التي تشتمل على القضايا الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، واستطراداً القانونية. وعند تطبيق الشريعة الإسلامية، علينا أن نعمل على دراسة الأولويات في التطبيق. ومن الطبيعي، والحال هذه، أن تكون الأولوية في حل المشكلة الاقتصادية والاجتماعية للإنسان، وذلك ما يجعل من القانون الجزائي الإسلامي قاعدةً لحماية الإنسان ممن يسيئون إليه اقتصادياً واجتماعياً.

عندما يركّز الحاكم في بعض البلدان الإسلامية على جانب واحد دون الجوانب الأخرى ـ مثل قطع يد السارق مثلاً ـ في مجتمع يعيش الفقر والجوع، ولا يملك ضوابط للمسألة الاقتصادية والاجتماعية، يصير القانون في نظر العامة من الناس اضطهاداً للفقير الذي لا يجد ما يأكله، فيضطر إلى السرقة. ونحن نعرف أن الإسلام أباح للإنسان الفقير في أيام المجاعة أن يسرق، مع الضمان في المستقبل بمعالجة المشكلة من جذورها، فالقانون لا يطبّق على الجائع.

بناءً على ذلك، يمكن أن يتدرّج القانون الجزائي في معاقبة المجرمين، على أن تأتي العقوبات في المرحلة الأخيرة، بعد تطبيق الحل الاقتصادي والاجتماعي في الواقع الإنساني.

مساحة اللقاء بين الشريعة والقانون الوضعي؟

يقرّ السيد بإمكانية وجود مساحة للتلاقي بين الشريعة والقانون، فيما يتصل بفقه المعاملات. لقد أقرّ الفقه بشروط التراضي، كما في العقود (شراكة، تأجير...). وتظل قاعدة الرضا قائمةً في مجمل الحالات، للدلالة على صحة العقد بين طرفين أو مجموعة أطراف.

وعند دراسة موضوع القضاء، وما يتصل به من فقهٍ وقوانين وضعية، يحرّم السيد مخالفة الشريعة في عمل القاضي أو المحامي، فلا يجوز للقاضي أن يحرّم ما أحل الله، أو يبيح ما حرّمه. أما إذا كان القاضي دقيقاً في أحكامه، ولا يضيّع حقوق الناس، وكان مراقباً لشريعة الله في كلّ ما يصدر من أحكام، فإنه لن يقوم، والحال هذه، بعملٍ محرّم.

وهذا ما ينطبق في شكلٍ أو في آخر على عمل المحامي، حيث يتوجب عليه التدقيق في ما يعرض عليه من قضايا، ومدى موافقتها لأحكام الشريعة، فإذا كانت غير موافقة للشريعة، فلا تجوز له الموافقة على تبرئة المدان، أو إدانة البريء. ولا يجوز للمحامي في مطلق الأحوال تبرئة المجرم، في الوقت الذي يتوجب عليه الدفاع عن الحق.

كيف يتصرف رجال القانون في البلدان المحكومة بالقوانين الوضعية؟

يشجّع السيد دخول الإسلاميين إلى الندوة النيابية، أو البرلمان، للتعبير عن مواقفهم في مجالات التشريع، بحيث يمكنهم منع إصدار تشريعات مضادة للتشريع الإسلامي، ومواجهة المشاريع الظالمة والطاغية، التي يُراد من خلالها إلحاق الظلم بالناس، واستغلال موارد الأمة، وإشاعة أجواء الفساد، كما يمكنهم المساهمة في إصدار تشريعاتٍ إسلامية، أو قوانين وضعية متوافقة مع الشريعة، من شأنها مواجهة الانحرافات وحالات الفساد. إن المشاركة في العمل البرلماني قد تكون وسيلةً واقعيةً للاقتراب من أحكام الشريعة، ولا بدَّ من الالتزام بالشريعة في حركة المضمون، مع مرونة الحركة داخل البرلمان.

في عالم اليوم، لا يحكم المسلمون أحياناً كثيرةً في بلادهم، ناهيك بخضوعهم لقوانين البلاد التي تستقبلهم، أو يعيشون فيها. فالمسلم، والحال هذه، يعيش في حيرة من أمره تجاه هذا الواقع، الذي قد يناقض ما أنزل الله، وإذا ما خالف الحكم القائم أو السلطة المسيطرة، قد يتعرض لمشكلات حياتية. فكيف يوفق بين واقعه الديني وواقعه القانوني؟

مما لا شك فيه أنَّ الظاهرة الاستعمارية قادت إلى اندماج المسلمين في حياة الغرب ومدنيته، وإلى تأثر القوانين المحلية في بلاد المسلمين بقوانين الدول المستعمِرة، وما يرتبط بها من مفاهيم حضارية. هناك من المسلمين من استعار القوانين والتشريعات الأوروبية ـ على سبيل المثال ـ كما هي، متجاهلاً قول الله سبحانه: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ**﴾(المائدة: 44).

إلى ذلك، انبهر بعض المسلمين بتشريعات الغرب، ولم يلتفت إلى اختلافات المكان والزمان، فضلاً عن الاختلاف في منشأ التشريع، فعاش في ازدواجية بين واقعه الاجتماعي وواقع غريب عنه يريد أن يلتحق به.

سيطرت عقدة نقص عند بعض القائمين على التشريع في بلادنا تجاه

كلّ تشريع آتٍ من الغرب، وخصوصاً تجاه المرأة، وما يتعلق بتعدّد الزوجات على سبيل المثال. ولم يركّزوا على الحكمة الإسلامية في التعدّد، الذي يجب أن يخضع لضوابط كثيرة. وهناك من قبل الانطلاق خارج البيت الزوجي وصولاً إلى البغاء، تحت دعوى الحرية والتحرر!

القانون وُجد لخدمة المجتمع والقيام بحاجاته، فلا يصح أن يتحوّل أداة هدم وتحطيم. وقضاء الله هو لخدمة الإنسان **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾**(الأحزاب: 36).

رابع عشر: التفكّر في الدولة

تبقى فكرة الدولة محور الفكر السياسي عند الإسلاميين وغيرهم، حتى إن بعض علماء السياسة أشار إلى أن علم السياسة هو (علم الدولة) في وجودها ومؤسساتها وتطورها. وهذا ما يؤكد محورية فكرة الدولة في السياسة.

الفكر السياسي الإسلامي معنيّ بمناقشة فكرة الدولة، قديماً وحديثاً، مع ملاحظة أن الفكر الإسلامي عموماً، أبدع في مجالات عدة، دون أن يصل مرحلةً متقدمةً في تحديد مقوّمات الدولة وما يرتبط بها من مؤسسات، على الرغم مما كتب عن الخلافة والإمامة والبيعة والشورى والولاية وغيرها.

ولأن الدولة (مؤسسة المؤسسات) كما اتفق في عصرنا على تسميتها، كان من الطبيعي أن ترتبط دراستها بعلم السياسة والاقتصاد والاجتماع والحقوق، فكيف إذا أضاف عصرنا الحاضر علوماً جديدةً مؤثرةً في حياة الدولة، كالتقنية والمعلوماتية؟

نحن أمام تعقيداتٍ هائلة في دراسة هذا الموضوع المحوري، الذي يحتاج إلى معرفة شاملة، وثقافة إسلامية واسعة، واجتهاد عقليّ بارع. لذلك، لم يجد السيد تمييزاً بين دولة الإسلام ودولة العقل.

لا بدَّ من ملاحظة أن الفقه الإسلامي السنّي درس فروع الدولة، أكثر

مما درس الفقه الإسلامي الشيعي. السبب واضح في أن الدولة الإسلامية كانت تتبع المذهب السنّي في غالبية العهود، وجاءت قوانينها في إطار هذا المذهب.

ومن العناوين الكبرى التي تطرّق إليها فقهاء المسلمين، والمتصلة بفقه الدولة، ما يتعلّق بالخلافة والإمامة، وبالأموال والخراج، وبأهل الذمّة داخل البلاد الإسلامية. هذا فضلاً عن الكتابات المتعلّقة بالسلطة، والبيعة، والولاية، والطاعة...

إنّ التدرّج في دراسة تجربة النبي(ص) في الحكم، وإقامة دولة المدينة، وصولاً إلى دراسة تجربة الخلفاء الراشدين الأربعة، تفيد بوجود منطلقات مهمة لتلمّس معنى الدولة. وبعد ذلك، يمكن دراسة تجربة الخلافة، وما ارتبط بها من تنازع ومفاهيم مختلفة، وصولاً إلى فكرة الدولة الحديثة والتحديات التي تواجهها، وما على الفكر والفقه الإسلاميين من واجبات واستحقاقات نظرية وعملية.

الإسلام هو دعوة ودولة معاً. الدعوة ترتبط بقضية الإيمان والكفر، والدعوة تتطلب وسائل إقناع، تجعل المفاهيم الدينية مقبولةً لدى العامة. إنها تخاطب الفكر والشعور، وبأساليب الرفق واللين والكلمة الطيّبة، والجدال بالتي هي أحسن... أما الدولة التي تحكم حياة الناس الفردية الخاصة، كما تحكم حياتهم الاجتماعية العامة، في كل جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وغيرها، فإنها مطالبة بأن تأخذ بكل الوسائل التي تقتضيها طبيعة الدولة من عنفٍ في موضع العنف، ولينٍ في موضع اللين، حفاظاً على النظام العام، وتداركاً للفوضى، أي أنّ الدولة تأخذ بأسباب القوة في وجودها وحركتها.

الإسلام دعوة ودولة، نظراً إلى ما يشتمل عليه الفقه من نظام شاملٍ للحياة. إنه يستوعب حاجات الإنسان العامة في المجالات كافة. ويتطرقُ إلى الضرورات التشريعية والتنفيذية في أداء السلطة، وإقامة نظام الدولة. هذا إضافةً إلى الواقع التنفيذي الذي عاشه المسلمون في تاريخ الحكم، الذي يرتبط بفكرة الدولة.

ولأن الدين الإسلامي لا يقتصر في أحكامه على العبادات، وإنما يتطرق إلى المعاملات، كان ديناً سياسياً واجتماعياً. ثمة أحكام للمعاملات والسياسات، وهناك أحكام قضائية لفض الخصومات، وأحكام أخرى لتأمين الموارد المالية والمحافظة عليها...

لذلك، كان رسول الله(ص) يدبّر شؤون المسلمين، ويسوسهم، وينصّب حكام الولايات... أي أنه يمارس صلاحيات قائد الدولة، في الوقت الذي يتولى تبليغ الرسالة ويدعو إلى الدين الحنيف.

وهكذا كانت سيرة الخلفاء الراشدين من بعده، يخلطون أحياناً بين مقتضيات الدعوة ومقتضيات السياسة، ويعتمدون في الوقت عينه أسلوب الداعية وأسلوب الحاكم.

شكّلت سيرة الرسول في دولته، أو دولة المدينة، كما اصطلح على تسميتها، نموذج الاستقامة في السياسة، لأنها التزمت العدل. لم تكن دولة الإسلام هذه تملك كثيراً من الخبرات والتعقيدات الإدارية والسياسية. وكانت تعيش البساطة في علاقة الحاكم بالناس، حيث تفاعل الرسول(ص) مع الناس كأحدهم، وتقبّل النقد والكلمات غير المسؤولة التي صدرت عن بعض الناس الذين كانوا حديثي العهد بالإسلام، ولم يعاقب أحداً على ذلك.

أكثر من ذلك، طلب الرسول(ص) ممن له حق من المسلمين أن يقتصّ منه قبل أن يلقى ربّه، وقال لهم: **«لا يقولن أحدكم إني أخاف الشحناء من محمد، ألا وإن الشحناء ليست من شأني، إن أولى الناس بي رجل كان له عندي شيء من ذلك فحللني أو أخذه، ألا إن فضوح الدنيا أهون من فضوح الآخرة»**.

عاش مع الناس بعفوية، على الفطرة والبساطة والصدق، ما يوجب على القائد في الدولة الإسلامية أن يعيش آلام الناس وهمومهم، وأن يحميهم من أنفسهم، ويدفع عنهم المخاطر.

إلى ذلك، نتوقف عند دولة الخلافة التي تتوزع على مرحلتين: دولة الخلافة الراشدة، ودولة خلافة المُلك.

تمثّلت دولة الخلافة الراشدة بالخلفاء الأربعة الذين جاؤوا بعد رسول الله(ص). وشهدت تطويراً لوسائل الإدارة مع انتشار الدعوة على نطاق جغرافي واسع.

واجه الإمام عليّ(ع) حقَّه في الخلافة، ما طرح قضية شرعية الحكم آنذاك، بيد أنه لم يأخذ موقفاً سلبياً، ولم يقم بتحرك مضاد، عملاً بقوله المأثور: «**لأسلمنَّ ما سلمت أمور المسلمين...**»، فكرّس القاعدة الإسلامية، قاعدة السلامة العامة، أو النظام العام في الحكم الإسلامي، بعيداً من الخلافات على التفاصيل. لم تكن القضية المطروحة هي الموافقة على هذا العمل أو ذاك، بل القضية هي كيف يمكن الحفاظ على السلامة العامة للوجود السياسي الإسلامي.

ولاحظنا كيف واجه الإمام علي(ع) ظاهرة الردّة التي أخذت تفرض نفسها على الواقع الإسلامي، وفضّل مواجهة الأمور الخطيرة الطارئة، التي قد تتحوّل خطراً على الإسلام نفسه. وهكذا كان مشيراً ومعاوناً وناصحاً، من دون أن تأخذه في الله لومة لائم. وأيام الفتنة التي نشأت في عهد الخليفة عثمان بن عفان، أرسل الإمام علي(ع) ولديه للدفاع عن الخليفة، مع كل ما يحمله في فكره من نقدٍ حقيقيٍّ لسلوكه في الخلافة.

بعد الخلافة الراشدة، تحوّلت الخلافة إلى المُلك، أي اجتماع السلطة والسيادة في قبضة رجلٍ واحد، كما شرح إبن خلدون في مقدمته. برزت الانحرافات عن خط الإسلام عند كثيرين من الخلفاء، وخصوصاً في قضية العدل، ودارت النزاعات المذهبية في مجالات عدة. وإذا كان مفهوم الخلافة ينطلق من فكرة خلافة رسول الله(ص)، فإن مسؤولية الخليفة تبقى في حماية الدعوة والأمة معاً.

يضيف السيّد في معرض شرحه لمعنى الخلافة التي جعلها الله للإنسان، في مؤلفه (تفسير من وحي القرآن)، أنّ معنى الخلافة عن الله هو إدارة الأرض، وبناؤها وإعمارها وفق إرادة الله. والخلافة بهذا المعنى تحتاج إلى الرعاية والتدبير في بناء الحياة على الأرض، على أساس النظام الذي جعله الله. وبهذا يظهر دور الإنسان، بما أودعه الله فيه من قوة

المعرفة، وما أعطاه من طاقة العقل، لإدراك الخير والشر، والصلاح والفساد.

في مقابل فكرة الخلافة، طُرحت فكرة الإمامة بعد غياب الرسول(ص). واعتبر الإمام علي(ع) أنَّ الخلافة أو الإمامة ليست طموحاً يسمو به الإنسان، ولكنها مسؤولية، والمسؤولية تقوم دائماً على قاعدة العدل.

آمن عليٌّ(ع) بحريّة تفكير النّاس، لذلك حاورهم في خلافته، وحاور الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان، من أجل إعادته إلى الطاعة. وهكذا بالنسبة إلى الخوارج الذين كفّروه ونسبوا إليه الشرك، فحاورهم بنفسه، ولم يتعرَّض لهم بسوء.

إلى ذلك، يبقى عهد الإمام عليّ(ع) لمالك الأشتر عندما ولاّه مصر، أبلغ تنظيم إداريّ وسياسيّ في ذلك العصر. لم يكتفِ بتوجيه التعليمات إليهم، وملاحقة أخطائهم، بل كان يعظهم ويرشدهم.

وفي وصيته لولديه الحسن والحسين(ع) قبل استشهاده، نجد جملة توجيهات تخدم ما يصطلح على تسميتها في عصرنا: مؤسسات الدولة.

لقد ربط بين نظم الأمر والتقوى، كدلالةٍ على أنَّ نظم الأمر من تقوى الله. ونظم الأمر هو لأجل تحقيق التوازن والتنظيم في المجتمع، بحيث يتحرك المجتمع كلّه في نظامٍ عام يحفظ حقوق الناس. وهناك وصايا في حفظ بيئة النّاس، الصحية والطبيعية. وحفظ الطرقات. وتحقيق الموازنة بين حاجات المجتمع وإنتاجه، فلا يعتبر كل واحد أنه وحده يملك العمل، فلكلّ طاقةٌ وإمكاناتٌ ومساحةٌ معيّنة من العمل. وفي مواجهة النزاعات والخلافات بين الناس، دعا الإمام علي(ع) إلى إصلاح ذات البين، الذي يرتقي إلى مصاف الصلاة والصيام، وربما أفضل. (على ضفاف الوصية، شرح لوصية الإمام عليّ للحسن والحسين قبل استشهاده، دار الملاك، بيروت، 1425 هـ، 2004 م).

بعد تجربة الخلفاء الراشدين، كانت تجارب المُلك الأمويّة والعباسيّة

والفاطميّة والمملوكيّة والعثمانيّة، وما فيها من أخطاء وانحرافات عن النظام العام. وعلى الرغم من إبداعات الحضارة الإسلامية في مجالات عدّة، كالعلوم والفنون والآداب، إلا أن الفكر السياسيَّ لم يرتقِ إلى مستوى تلك الإبداعات، وظلت فكرة الدولة غامضةً، أو ملتبسةً. ويمكن في هذا المضمار مراجعة كتابات ابن خلدون، وابن رشد، وأبي الحسن الماوردي وغيرهم.

استناداً إلى التراث الإسلامي، وما حفل به من تجارب، واتصالاً مع ما بلغه الفكر السياسي من محدّدات لفكرة الدولة ومؤسساتها، يتوقّف السيد عند مجموعة أفكار، ويطرح جملة عناوين أساسية جديرة بالاعتبار:

أ ـ الدولة في طبيعتها هي كيان معنوي ومادي ينظم حياة الجماعة، ويحمي أمنها وسلامها. وهذا ما يتطلب تهيئة القوى الداعمة لهذا الكيان.

إذاً، ثمة إشارة واضحة للنظام العام، وللقوّة اللازمة للدفاع عن النظام وعن كيان الدولة في مواجهة المخاطر.

ب ـ الدولة ليست دولة الحاكم المطلق، الذي يحكم باسم الله من خلال مزاجه، أو أفكاره الذاتية الخاصة، ولكنها الدولة التي يحكم فيها الحاكم باسم شريعة الله.

هذا ما يميّز مفهوم الدولة عن ذاك المفهوم الذي ساد في أوروبا خلال العصور الوسطى، إبّان قيام حكم الإقطاع، تحت ستار الدعم الكنسي.

ج ـ الحكم في الإسلام هو حكم إنساني، يستمدُّ شرعيته من الله في حدود الضوابط التي جعلها الله للحاكم وللحكم.

الضوابط هي مضمون الشريعة، وما بُني عليها من أحكام فقهية.

د ـ الحاكم الإسلامي هو حاكم مدني، يطلب من الناس مساعدته بدل تعظيمه وتفخيمه.

معنى ذلك، أن الحاكم ليس ظلٌّ الله على الأرض، ولا هو الحاكم المطلق.

هـ ـ الحكومة الإسلامية هي حكومة مدنية تتحرك في الخط الإلهي، أي أنَّ الوحي يحدّد شرعية الحاكم، وشرعية تفاصيل الحكم في نطاق الشريعة.

ثمة ضوابط لأعمال هذه الحكومة حتّى تأخذ صفة الإسلامية.

على ذلك، هناك حاجة دائمة إلى الدولة. الحاجة إلى النظام، تترافق مع الحاجة إلى الدولة، منذ زمن النبي إلى زمن الإمام.

القضية ليست خاضعةً لوجود القيادة المعصومة، بل هي خاضعة لطبيعة الحياة، والحاجة إلى نظام للحكم لتجنّب الفوضى. إن إلغاء فكرة الدولة، يعني تهديد النظام العام.

الشريعة التي أرادها الله، لا ينحصر تطبيقها في زمن الرسول(ص)، أو في فترة زمنيّة ضيّقة خلال فترة حكم الإمام المعصوم. الشريعة يجب أن تسود في كل زمان ومكان، ولا بدَّ، والحال هذه، من وجود الدولة. المطلوب دائماً إصلاح دولة الفساد إذا كانت فاسدةً، وليس إلغاء فكرة الدولة.

إنَّ تصحيح أمر الحاكم أو الحكم، مرتبط بقاعدة آمرة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا تشريع عام، أو بمثابة قاعدة شاملة ترتبط بها كل الفعاليات العامة التي يريدها الإسلام للمجتمع، بما في ذلك حق الثورة على الواقع الفاسد والحكم الظالم، وذلك في إطار تطبيق حكم الله في كل شيء. (الإسلام ومنطق القوة، دار الملاك، ط 4، 1423هـ، 2003 م، ص 276).

تتعدّد الآراء والأفكار حول النقاش الدائر بين منطق الثورة ومنطق الدولة، داخل الساحة الإسلامية وخارجها. هناك من يشدّد على ضرورة بقاء الثورة، كحالة تغييريّة دائمة، وحالة جماهيرية عاصفة، وهناك من يركّز على مرحلية الثورة باتجاه إقامة دولة، وللدولة ظروفها وقواعدها الخاصة، وهناك من يتمنى بقاء النزعة الثورية إلى جانب عملية بناء الدولة. . .

يعتبر السيد أن نجاح الإسلاميين المعاصرين في صنع الثورة، قد يعني أن إمكانات الثورة لديهم أكثر من إمكانات الدولة. والدولة لا تزال

تعيش في حالة حركة تربوية تجريبية، كما أنها تعيش في حالات الصّراع بينها وبين الدول الأخرى، والمواقع الأخرى.

يستشعر السيد أنَّ مرحلة الدولة هي مرحلة طويلة جداً، حيث يصعب اختصارها في مدة قصيرة. ولا بدَّ من انتظار طويل حتى نكتشف مسألة النجاح والفشل في صنع الدولة.

هذا أمر في غاية الأهمية، نظراً إلى التّعقيدات التي ترافق قيام الدولة وتثبيت أركانها. للدولة حقوق وشروط لا بدَّ من رعايتها، وقد تتعرض الدولة لقيود من الخارج أو الداخل. وبقدر ما تتسع آفاق هذه الدولة، إذا ما أرادت تثوير العالم مثلاً، تزداد الصعوبات والتعقيدات.

الثورة ليست حركةً في المطلق، إنها حركة في واقع تحكمه حدود وقيود، إنها حركة الإنسان في الأرض ضمن شروطٍ طبيعية، فيما تحوط بها من ظروفٍ موضوعية، أو فيما يعترضها من حواجز طبيعية.

يؤمن السيد بالمرحلية في مواجهة الصعوبات والتحديات الموضوعية والطبيعية، كمنهجٍ عام للتغيير.

المرحلة الفكرية هي مرحلة التأسيس، وهي التي تمهّد للمرحلة السياسية. فالحركة التي لا تنطلق من قاعدة فكرية صلبة، قد تضيع في طرقات العمل السياسي، وستكون الثورة تالياً عرضةً للانحراف أو الاستيعاب.

المرحلة الفكرية تمثّل الإعداد الروحي والثقافي والسياسي للأمة، حتى تكون في مستوى يؤهّلها لتفجير الثورة من موقع الوعي والإدراك. ليس معنى ذلك أن تنفصل المرحلة الفكرية عن المرحلة السياسية دائماً، فقد تفرض ظروف الواقع على العاملين في الشأن العام، الدخول في مرحلة الصراع السياسي إلى جانب الصراع الفكري، في الأوضاع التي يشعر فيها العاملون بأن التحديات السياسية المحيطة بهم تفرض عليهم المواجهة. وهكذا نجد التحرك الجهادي يتقدم ليواجه التحديات الصعبة التي تفرض المعركة على العاملين، بحيث لا يبقى لديهم أي خيار في عملية الابتعاد عنها.

المرحلية لا تعني الاسترخاء في مرحلة الفكر، بل تعني ضرورة

اعتماد التخطيط والتنظيم. كما أن الثورة ليست ممارسةً عنيفةً ضد الأوضاع اللاإسلامية، ولا هي هيجان حاد يستند إلى العاطفة دون الفكر. تجب دراسة كل ظروف الواقع بدقة، حاضراً ومستقبلاً، والثورة ليست محاولةً لتقليد ما حدث في ساحات أخرى.

الثورة ترتكز على خطة متكاملة حتّى تحقّق نجاح فكرتها، واستقامة خطها، وبلوغ أهدافها. الثورة ليست هدماً لواقعٍ فاسدٍ فقط، إنها بناء واقعي جديد يحمل تطلعات هذه الثورة، وينفّذ برنامجَها العملي في الحياة.

العنف الثوري، أو الرفق، كلاهما أسلوبٌ طبيعيٌ من أساليب الحياة. فلنضع كل واحد في موضعه، ولنتحقق من توفر شروطه، لنندفع مع هذا أو ذاك بكل عزيمة وإخلاص. وبذلك تكون الثورية حالة التصاق بالهدف من خلال كل ما يرتبط به من قضايا. بهذا المعنى تصير الثورة واقعيةً، لأنها تنطلق من مرتكزات موضوعية، وحسابات دقيقة لتفاصيل الواقع.

هل تقود قوة الثورة إلى صنع قوة الدولة؟

لا تأكيد بأن قوة الثورة تصنع دائماً قوة الدولة. يمكن أن يتحقق ذلك، ويمكن ألاّ يتحقق.

الأساس في قوَّة الدولة هو صنع الفرد والأمة، وهذا ما يقود إلى صنع الدولة، وتمكينها من التعامل مع الظروف الطبيعية والموضوعية التي تحوطها.

واستطراداً، يحدّد السيد عناصر القوَّة في الإسلام، وحركة الإسلاميين عموماً، بأنها تتمثّل في: العقيدة، والمفهوم، والمنهج، والحركة.

والفكر الإسلامي معنيّ بدراسة عناصر القوة في البعد الفكريّ للإسلام على مستوى العقيدة والشريعة والمنهج والمفهوم، وصولاً إلى تحديد علاقة الإسلام بالحاجات الحضارية للإنسان، وليست فقط علاقة الإسلام بإيمان الفرد والمجتمع أمام الله. بتعبيرٍ آخر، قوة الإسلام تتمثل في مدى مواجهة التحديات الحضارية اتصالاً بالفكر والواقع معاً.

الفكرة تتبنى العلاقة بين الدين والسياسة. والفكرة تدفعنا إلى تحديد مشكلاتنا الداخلية، أو ما يعرف بالتخلّف الحضاري الذي قاد الأمة إلى أوضاع معقدة، من مظاهرها ضعف الدولة وانتشار العصبيات.

إنَّ العناصر الإيجابية في أي فكرة، لا تعني أنَّ الواقع أخذ ينسجم مع هذه الفكرة. لا بد من دراسة التفاعل بين المثال والواقع، فلا يكون الفشل في موقع معين دليلاً على فشل الفكرة، بل دليلاً على وجود عقبات تتوجّب إزالتها.

إن سقوط التجربة لا يعني سقوط الفكرة، وإن الإسلام لم يطبّق تطبيقاً شاملاً في أية مرحلة ـ وكذلك معتقدات وأفكار أخرى ـ ولكنه طُبِّق على مدى التاريخ تطبيقاً نسبياً يتّسع ويضيق، حسب طبيعة المشكلات، وتعدّد الحلول. . .

وأمام المشكلات الراهنة في عصرنا، التي تواجه الإنسان والدولة، لا بد من تجديد الفقه. أصبحت الحاجة ماسّةً لاكتشاف النظرية الإسلامية للأوضاع الجديدة، من خلال الفقه الإسلامي الذي كان تنظيمه وتبويبه منطلقاً من الحاجات الخاصة والعامة للمجتمعات السابقة، باعتبار أنه يمثّل حركة الاجتهاد في مواجهة حاجات العصر. ولهذا أصبحت الفكرة الإسلامية غير واضحة في عصرنا أمام المختصين بالفقه الإسلامي، فضلاً عن غيرهم، لابتعادها عن تفاصيل الحياة المعاصرة وما تحمله من قضايا.

لا بد من الخروج من دائرة المعالجات الفردية في شؤون الفقه، ولا بد من تحديث منهج الدراسات الفقهية في الحوزات العلمية، تمشياً مع متطلبات الفرد والدولة معاً.

واستطراداً، يتوجب تحديد حدود الحريات في الدولة الإسلامية، وكذلك حدود حريات المسلمين في الدولة غير الإسلامية.

وعلينا دراسة مسألة الوحدة الإسلامية بطريقةٍ واقعيةٍ في مواجهة العصبية المذهبية. علينا أن نضع في حساباتنا المشاكل النفسية والفكرية والتاريخية والسياسية، لنواجهها بالحلول المرحلية بعيداً عن السطحية

والارتجال والمزايدة، لأن التاريخ الطويل المعقّد الذي حمل لنا كل السلبيات المذهبية في الفكرة والأسلوب، حوّل البلاد الإسلامية إلى مجموعة حواجز ثابتة، تفصل بين المسلمين، بل تحوّل البلد الواحد إلى عناصر متباينة، وأحياناً متقاتلة على أساس المذهبية.

إلى ذلك، تفترض قوة الدولة وحدة التشريع على مستوى علاقات المواطنين بالدولة، وبالقضايا العامة. قد تتعدد مصادر الاجتهاد والتقليد، في شؤون العبادات، أما في شؤون المعاملات، وتحديداً ما يتعلق بقوة الدولة في وظائفها ونفوذها، فإن الأمر يحتاج إلى وحدة التشريع في الدولة الواحدة.

هناك حاجة ماسة عند الدول الإسلامية، ومن موقع القرار في العمل الإسلامي، لدراسة القاعدة التي تحكم العمل الإسلامي في أسلوبه الجهادي، بعيداً من الاجتهادات المزاجية، والتطبيقات غير الدقيقة التي تخلق المشكلات السياسية والأمنية.

الدول الإسلامية التي تشعر بضعفها أمام الدول الكبرى، مطالبة بأن تعتمد التوجيه القرآني الذي ينصر المستضعفين، في مواجهة الظالمين: **﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾**(الحج: 39).

ولولا قدرة الإنسان الضعيف، أو الدولة الضعيفة، في مواجهة الأقوياء، لما استقام نظامٌ على وجه الأرض، ولما عاشت قيم ومقدّسات. إن نظام العدل يقود إلى مقاتلة أعداء الحرية والحياة، مهما بلغت قوّتهم.

وعند دراسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نعرف أهمية هذا الواجب في مواجهة الطغيان، وفي التصدي للانحرافات الاجتماعية والسياسية في السلطة والدولة. أراد الله من الإنسان المسلم أن يساند الاستقامة في السياسة التي تلتقي مع إرادة الله ومصلحة الإنسان. وبذلك تتولّد الرقابة الذاتية عند المجتمع الإسلامي، بدون تكليف رسمي، وبدون وظيفة تقليدية. إنها رقابة قائمة على الوعي بالرسالة الإلهية التي تتحول عند المجتمع والدولة إلى قوة دافعة، وقوة رادعة.

لم يتوقف السيد عند مقاربة فكرة الدولة، من خلال الخلافة والإمامة فقط. كما لم يقصر اهتماماته الفكرية على خلافة المُلك، وما اتصل بها من ممارسات وأفكار، وإنما استشرف مقومات الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، وذلك عندما درس موضوعات المواطنة والأقليات وأهل الذمة والمجتمع المدني والدولة العلمانية، وغيرها.

إلى ذلك، هناك مقاربة فكرية تسبق هذه الموضوعات، تتجسد في دراسة مفهومي الأمة والدولة، والعلاقة الناشئة بينهما. وهي من الموضوعات المعقّدة في العلوم الدينية والاجتماعية والسياسية والقانونية.

إن قيمة الأمة الإسلامية تُقاس بمدى ما تقوم به من دورٍ قياديٍّ في مجتمعها ومجتمعات الآخرين، لتغيير الواقع الفاسد بكل الوسائل الممكنة، سواء كان ذلك بالإقناع القائم على أساس المحبة، أو بالقوة التي تحطّم الحواجز التي يقيمها الآخرون أمام حرية الإسلام في الدعوة، أو التي تواجه التمرد المنحرف الذي يقوم به الأفراد في المجتمعات الإسلامية...

إن قيمة الأمة ليست بذاتها بقدر ما هي بدورها.

يتوقف السيد عند دور الدولة في الدفاع عن الأمة، ويعتبر أن القضية هي أن يعمل المسلمون جميعاً من أجل إقامة حكم الله في الأرض. أما التفريق بين الأمة والدولة، فإنه أمر لا معنى له ـ في إطار الدعوة ـ فالأمة تستطيع أن تحافظ على إسلامها إذا لم تنشأ ازدواجية بين واقعها الإسلامي والواقع القانوني الذي يسيطر عليها. ويسأل: عندما يحكم الكافرون الأمة، كيف يمكن للأمة أن تحافظ على إسلامها؟

هذا ما يبيّن أهمية السلطة ـ من خلال فكرة الدولة ـ في إقامة حكم الشريعة، والدفاع عن الدعوة.

إلى ذلك، يتطرّق السيّد للمسألة القومية، وكيف اعترف الإسلام بتعدّد الأقوام. بيد أن الإسلام لم يعتبر القومية حاجزاً يحجز الإنسان في قومية معينة، ويمنعه من الانتماء إلى الأمة الإسلامية. يستشهد في هذا المضمار بكلمة الإمام زين العابدين(ع) عندما يتحدث عن العصبية،

فيقول: **«إن العصبية التي يأثم عليها صاحبها، أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه».**

الإسلام يهذّب الشعور القومي من خلال الخط الفكري، فلا يصطدم مع شخصية الإنسان المرتبطة بواقعه القومي المتصل باللغة أو بالأرض أو بالنسب... ويقول للإنسان أحبَّ لأخيك المؤمن ما تحبّ لنفسك. ويدعو السيد العاملين داخل الحركة الإسلامية إلى تجنب الوقوف تجاه المشاعر الذاتية القومية وقفةً مضادّة.

يقول السيد عن العروبة إنّها حالة إنسانية، تماماً كما هي الفارسية والتركية وغيرهما. إنها إطار يبحث عن صورة، والإسلام هو الصورة. فالإسلام استطاع أن يعطي العرب كل تاريخهم، وتاريخهم قبل الإسلام تاريخ ضيّق متواضع، ولا نريد أن نلغيه. والإسلام أعطاهم ثقافتهم وحركيتهم، وانطلق بهم إلى العالم. كما أن العرب أعطوا الإسلام كثيراً من الجهد. ولذلك، لا يستطيع أحد أن يزايد على الإسلاميين في عروبتهم، فقرآننا عربي، ورسول الله عربي، ولغتنا عربية، وبذلك استطاع الإسلام أن يوسّع الدائرة العربية من خلال لغته وثقافته، فأدخل الكثيرين من غير العرب إلى التاريخ العربي. (حديث عاشوراء، إعداد جعفر فضل الله، دار الملاك، 1418هـ، 1998م، ص 85).

ولأن الدولة الإسلامية لا تحمل صفةً قوميّة، أو عرقيّة، في خطوطها وعناوينها وتطلّعاتها، لا يعود هناك تشريع للعرب يختلف عن تشريع الفرس أو الأكراد أو الأتراك أو غير ذلك، بل هناك تشريع موحّد يتساوى فيه الجميع.

في ضوء ذلك، لا معنى للمطالبة بالحكم الذاتي، أو الاستقلال القومي في دائرة الدولة الواحدة، بيد أنَّ هذا المعطى لا يمنع من توفير الحقوق القومية الثقافية التي تعطي الحرية لأفراد القومية التي تمثّل الأقلية في هذا البلد أو ذاك، في تعلّم لغتهم وتاريخهم وثقافتهم، وتأكيد خصوصيتهم. فالإسلام لا يلغي الخصوصيات القومية والعرقية، ولا يتنكّر للتنوع الجغرافي، أو للدوائر العائلية والوطنية، كعناصر متميزة في الواقع

الإنساني، فإن ذلك يشبه إلغاء خصوصية الشخص نفسه في دائرته الذاتية، باعتبار أنَّ الدوائر الأخرى تمثل حركةً في الواقع الإنساني فيما يتصل به من الصفات الطارئة عليه في الداخل والخارج. بل نستطيع استيحاء تأكيد هذه الخصوصيات من خلال الحديث عن (الشعوب) و(القبائل) في الآية الكريمة : **﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾** (الحجرات : 13).

إن هذه الخصوصيات لا تعني العصبيات، فما يتصل بالقيم الأخلاقية مسألة إنسانية لا علاقة لها بهذه الخصوصيات.

لقد تعامل الإسلام مع الأقليات من خلال قاعدة أهل الذمة، أو من خلال المعاهدة.

لم يلغِ الإسلام الأقلية الدينية، فتعامل مع أهل الكتاب بتسامح. واستمر اليهود في بلادنا، وعاشوا مع المسلمين أكثر مما عاشوا مع الغربيين. والمسيحيون موجودون في الدول العربية، وإن كانت حدثت مشاكل بينهم وبين المسلمين، فهي كتلك التي تحدث بين المسلمين أنفسهم، وبين المسيحيين أنفسهم، كأي مجتمع متنوع.

إن علاقة المسلمين مع أهل الكتاب، القائمة على قاعدة أهل الذمة، تعني أن تبقى الأقلية الدينية في ذمة الأكثرية الإسلامية المتمثلة بالدولة، بمعنى أن الدولة مولجة بحمايتها، والدفاع عنها، وعن حرياتها العامة وحقوقها الإنسانية، بما يتناسب مع النظام العام. أما علاقة المسلمين مع أهل الكتاب من خلال المعاهدة، فإنها تعني تنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم، على أساس الاحترام المتبادل في نطاق الوضع العام، والتعايش المستمر. والمعيار الأهم لعلاقة المسلمين بغيرهم، هو ضرورة الوقوف على الكلمة السواء.

من الملاحظ أن أهل الكتاب لا يرتاحون لمصطلح أهل الذمة. أما مسألة المعاهدة، أو ما اصطلح على تسميته لاحقاً العقد الاجتماعي أو الميثاق الوطني، فمن شأنه أن يكون مقبولاً.

لا يقف السيّد عند هذه المحدّدات الفكرية، فينطلق إلى فكرة المواطنة، ويجد أن قيمة الوطن، أو قيمة الأرض في المفهوم الإسلامي، هي بمقدار ما تؤمّن للإنسان من فسحة للسكن المادي أو الروحي، وبقدر ما تستطيع أن تعطيه من حرية تمكّنه من تقديم فكره للآخرين، وتؤهله لصوغ مستقبل رائد لنفسه ولبلده. قال الإمام علي(ع): «**الفقر في الوطن غربة، والغنى في الغربة وطن**»، أي أنه أراد للإنسان عيشاً كريماً في وطنه.

لم يعد مفهوم الوطن مقتصراً على البقعة الجغرافية التي يعيش فيها الإنسان، صار مرتبطاً بمفهوم الدولة. تبقى لمعادلات القوى والدول، الكلمة الأخيرة في تحديد كيان الدولة، وهي التي تكسبها شرعية الاستمرار والعمل السياسي.

في المقابل، يجد الإسلاميون أن الالتزام بالحدود الوطنية، لا يجب أن يحدّ من عملهم في نطاق المعمورة، حيثما يستطيعون الإقامة والتحرك. بيد أن ذلك لا يمنع من وجود مصلحة إسلامية عليا في التخطيط لوطنٍ بحدود معينة، من خلال ظروف تقتضي التركيز على مساحة معيّنة.

يشدّد السيّد على أن فكرة الدولة الدينية، أو الدولة الإسلامية، تعني الحكم بالعدل، وتطبيق شريعة العدل. والقول بالحكومة الإسلامية يعني تطبيق أحكام الشريعة، ولا يعني حكماً مطلقاً منافياً للعدل. لا يقول السيّد بأن علمانية الدولة تعني الإلحاد، فقد لا تكون كذلك، بيد أنه يلاحظ انطلاقة العلمانية من فكرة عزل الدين عن حركة الواقع وحركة المجتمع. يتبنى السيّد قضية العدالة، ويدعو إلى التخفيف من مفاعيل الظلم في دولة ما، إذا لم تستطع الحركة الإسلامية تحقيق العدالة فيها. وإذا اضطررنا إلى التّعايش مع الباطل القائم، علينا ألاّ نعترف بشرعيته. وهو يقبل الحوار مع الأحزاب العلمانية والماركسية وغيرها، في إطار الانفتاح الفكري، والبحث مع الآخرين عن قواسم مشتركة بهدف تكريس الحوار، وحل المشكلات والخلافات القائمة.

في مجمل الأحوال، يرفض السيّد فكرة فصل الدين عن الدولة، لأنها تعني فصل الإنسان عن ذاته. ولأن الدين حركة عدل، لا يمكن إقامة العدل

بدون دولة. الدولة هي وسيلة الإنسان لتحويل فكرة العدل إلى واقع. وإذا أبعدنا الدولة عن الدين، فمعنى ذلك أننا أبعدنا الوسيلة عن الحياة.

إلى ذلك، يعتبر أن الفقه الإسلامي منذ زمن الخلفاء الراشدين، تحرك باتجاه تفاصيل الحكم، ومثّل ثورة تشريعيةً شاملة، ويمكنه مواكبة العصر انطلاقاً من أن الإسلام دين يختزن الدولة داخله. ويحدّد أنَّ الإسلام دين بالمعنى العقيدي، ومدني بالمعنى التشريعي.

الإسلام نظام مدني يتّسع لكل الحالات المدنية التي يحتاجها الإنسان، وينفتح على الحالات الجديدة. ومن مقارنة عناوين الفقه مع عناوين القوانين المدنية، نجد ما هو مشترك في: التجارة، والشركة، والمزارعة، والمساقاة، والزواج، والطلاق، والإرث، والجنايات، والحدود، والجهاد، وما إلى ذلك.

ولا يعتبر الحكم الإسلامي حكماً إلهياً دينياً بالمعنى الغربي. صحيح أن الحكم مصدره الدين، ولكن الله شاء للإنسان أن يعيش حياته القانونية بما هو مدني. هناك التقاء في أكثر من قاعدة قانونية، وانفتاح على أكثر من موقع قانوني، وإن اختلف القانون الإسلامي مع هذا القانون أو ذاك، كما يختلف قانون مع آخر.

المضمون المدني للدين في نطاق التشريع، يطرح دور المجتمع المدني في حياة الدولة. إنه مجتمع حركة الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية والعمالية، والجمعيات، ومؤسَّسات الإعلام الخاصة، وغيرها. وقد لاحظنا انفتاح العالم الإسلامي على الحياة المدنية، وفكرة المجتمع المدني في السنوات الأخيرة.

يقرّ السيد بإمكانية التعامل مع الأحزاب السياسية، حتى لو اختلفت مع الإسلاميين في العقيدة، وفي السياسة. التعامل يكون في نطاق المطالب المشتركة المتوافقة مع مصالح المسلمين.

أما النقابات المهنية، فلها إيجابيات عدة، إنها تجمع الناس في مجالات تربوية أو تعليمية أو طبية أو هندسية أو غيرها، ويمكنها تمتين

علاقة هذه الفئة من العمال والمهنيين مع فئة أخرى في إطار التكامل الاجتماعي أو الاقتصادي.

عملية تنظيم المجتمع لا تقوم على تمزيقه، بل تنسّق بين مختلف مجموعاته على قاعدة احترام المصالح والخصوصيات الحياتية. وعندما تتحول الاتحادات المهنية إلى التوافق والتكامل، وتنطلق من أجل المصالح المشتركة والكيان الاجتماعي الواحد، تصبح عنصراً إيجابياً في خدمة المجتمع والدولة.

يقترح السيد أن تبتعد الاتحادات المهنية عن عصبيات الصراع السياسي، حتى لو اختلفت في أهدافها السياسية والاجتماعية. المهم ألاّ تنعزل عن القضايا الكبرى في المجتمع، وألاّ تكون عامل هدم وانقسام.

يبقى أن السيد نادى بدولة الإنسان، سواء كان المجتمع إسلامياً، أو متعدداً ومتنوعاً في الدين والسياسة. فدولة الإنسان تكون بديلاً من دولة العصبيات الطائفية ـ كما هي الحال في المثل اللبناني ـ بحيث يتّسع الواقع السياسي لجميع أفراد الشعب. ويُتاح للإسلاميين، وغيرهم، إمكانات طرح الأفكار والمعتقدات والسياسات بحرّية.

إن دولة الإنسان تستأهل مزيداً من البحث والدراسة، عند الإسلاميين وغيرهم. وتحتاج إلى مزيدٍ من التفكّر في ضوء التجارب الإنسانية المتعددة التي توقفت عند الدولة في نظريتها، ونشأتها، وتطورها. دولة الإنسان عنوان كبير ينسجم مع التطور الحضاري، ويتطلب مزيداً من التعمّق في الفكر والفقه والقانون.

خامس عشر: قضايا الحرب والسلم

تكاد مادة العلاقات الدولية في المعاهد والجامعات تُختصر بمحورين أساسيين، هما: الحرب والسلم بين الدول، واستطراداً بين البشر. وكثيراً ما أثارت هذه الدراسات اختلافات تفسيرية واجتهادية بين الفقهاء، نظراً إلى أهميّتها وعلاقتها بحياة الدول والمجتمع الدولي في عصرنا.

يتطرق السيّد إلى تفسيرات شعار (الإسلام)، ومفاهيم السلام،

وصولاً إلى تحديد معنى الصلح. كما يتوقف عند معاني القتال والجهاد والمرابطة، وصولاً إلى مفاهيم القوة وتوازن القوى. . .

ما هي أهم الأفكار في هذا المضمار؟ وهل الدين أساس الحروب بين الناس؟

يرى السيّد أن القول بمسؤولية الدين عن الحرب في حياة الإنسان غير واقعي وغير دقيق. فهناك الحروب العرقية والقومية والاقتصادية والسياسية، والتي قد تختبئ وراء الشعارات الدينية في بعض الحالات، وقد تكشف عن وجهها الحقيقي في حالات أخرى.

ويضيف، إنَّ الدّين ألغى الفروق العرقية والعنصرية والجغرافية، وهو لذلك عنصر حيوي في إلغاء أسباب الحرب، لأنها حرب قائمة على العصبية، وهي مرفوضة من الدين، ولا سيما في الإسلام، جملةً وتفصيلاً. وقد جاء في الحديث الشريف: **«من تعصَّب أو تُعصِّب له، فقد خلع ربقة الإيمان من عنقه»**. فالحروب ناشئة غالباً من انعدام الدين، لا من الدين نفسه.

الحروب التي خاضها الإسلام، ليست حركةً عدوانيةً ضد الإنسان الآخر، بل هي حركة دفاعية للمحافظة على الذات والدعوة. وأحياناً، كانت الحرب تتحرك من خلال الطرف الآخر الذي يعمل على العدوان على الموقع الديني، بواسطة عملية احتلال عسكري، أو سيطرة اقتصادية أو سياسية، ما يجعل القضية دفاعاً عن النفس، أو وقايةً من العدوان المحتمل.

صحيح أن للدين تأثيراً على الوجدان الإنساني أكثر من أي فكر آخر، لأن القداسة التي يختزنها في مضمونه الإلهي، والتي تجعل المؤمن في حالة ذوبان في الله وإخلاص عظيم له، قد تثير في النفس كثيراً من المشاعر والانفعالات الحادة التي تنطبع في السلوك الإنساني العام، بَيد أن الدعوة الإسلامية قائمة أساساً على الحكمة والموعظة الحسنة: **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾** (النحل: 125)، أي أنها تعتمد أسلوب الحوار والإقناع في إطار الحرية. والمؤمنون الواعون يعيشون

الإيمان حركة دعوة منفتحة على الإنسان كله، والحياة كلها، من أجل هدايته وهداية الحياة.

إن الجهل والتخلف اللذين يسيطران على بعض الفئات المتدينة، أو الأشخاص المتدينين، هما اللذان يدفعان الإنسان إلى مواجهة الفكر الآخر بالانفعال والحماس المضاد، والأسلوب العاطفي الذي لا يفكر بعقل واتزان. وهذا ما يقود أحياناً إلى المجابهة العدوانية. أما إذا رفض المسلمون في بعض البلدان حالة الاستعباد أو حالة الحرمان، فإنهم يخوضون والحال هذه، حرباً جهاديةً إنسانية، لا حرباً دينيةً بالمعنى المباشر للدين. هذا ما يخوضه بعض الإسلاميين في عصرنا ضد الاستكبار والاستغلال والظلم، بحيث نجدهم يتعاونون مع غير المسلمين من أتباع الديانات الأخرى، أو التيارات الأخرى، في مواقع اللقاء على طريق الأهداف المشتركة.

إن تحية (السلام) هي مبادرة المسلم للحديث مع غيره من البشر. إنها تحية تنطلق من الله في وعي المسلم الذي يبادر بها الآخر، وذلك كما جاء في قوله تعالى: **﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾** (النور: 61).

تحية أهل الجنة هي السلام، إنها تحية الله لعباده المؤمنين. جاء في الكتاب: **﴿سَلَامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ﴾**(يس: 58) و **﴿وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾**(يونس: 10).

وجاء في الحديث الشريف: **«خيركم من أطعم الطعام، وأفشى السلام، وصلّى والناس نيام»**. وعن الإمام جعفر الصادق(ع): **«البخيل من بخل بالسلام»**.

وفي معرض الدعوة إلى ترك المنازعة والخلاف، جاء في القرآن الكريم: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾**(البقرة: 208).

السّلم، يعني هنا الوفاق الاجتماعي الذي يبتعد عن جوّ الصراع والخلاف والقتال. والخط القرآني يؤكد عدم الخلاف بين أبناء الأمة الواحدة في قضايا دينها وحياتها.

وعلى المؤمنين أن يعيشوا في أجواء السلم في علاقاتهم ببعضهم البعض، في المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، فلا يفسحوا في المجال للخصومة والنزاع أن يحكما حياتهم، ولا سيما الخلافات المذهبية في داخل الدين الواحد، فإنها تفرّق الناس، ما يؤدي إلى ضعف الدين.

لا تقتصر قضية السّلم على الوحدة الفكرية والشعورية، بل إنها تتحرك نحو الوحدة العملية الواقعية. والاتجاه إلى السلم مرتبط بالانسجام مع المفاهيم الإسلامية التي تحكم حياة الناس.

يتوقف السيد عند مفهوم السلام في بعده الإنساني، فيجده فكرةً في العقل، وعاطفةً في القلب، ونبضةً في الإحساس، وحركةً في الواقع. لذلك، لا بدَّ من أن نربي أنفسنا على أساس أن تكون لنا عقلانية السلام، وعاطفة السلام، ومشاعر السلام.

ومن الطبيعي أن يرتبط السلام بالعدل في الحياة، لأنه لا سلام مع الظلم. السلام يتحرك في خط العدل، وعلى الإنسان أن يردّ الظلم بما يملك من وسائل. أما المسالمون، فحتَّى لو كانوا من الكافرين، فلا قتال معهم، قال الله تعالى: **﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾**(الممتحنة: 8). معنى ذلك أن الذي لا يقاتل المسلم في دينه، ولا يخرجه من دياره، ولا يعاون الآخرين لإخراجه من دياره، يجب العدل معه.

وحتى يعلّم الله الإنسان معنى السلام، جعل منطقة السلام العامة في الجغرافيا (حرم مكة)، بيتاً آمناً للناس. إنها منطقة سلام في الزمن، وسلام في الجغرافيا، حتى نتعلم معنى السلام فيما بيننا، ونوطّد السلام في حياتنا. إن السلام ينطلق من المصلحة العليا للمسلمين، لا من خلال الحالة النفسية للإنسان. ولا بد للإنسان الرساليّ من أن يدرس الظروف الموضوعية في كلِّ مرحلة، ليختار السلم والحرب، حيث لكلٍ منهما نتائج سلبية أو نتائج إيجابية.

جاء هذا التفسير في معرض مقارنة السيّد للظروف التي عاشها الإمام

الحسن(ع) مع تلك التي عاشها أخوه الإمام الحسين(ع). ويرفض في الحالتين الطرح القائل بأن هناك أسلوباً حسنياً في السلم، وأن هناك أسلوباً حسينياً في الثورة، فالأسلوب الحسنيّ هو أسلوب حسينيّ في مرحلة الحسن، والأسلوب الحسينيّ هو أسلوب حسنيّ في مرحلة الحسين، لأنهما يغرفان من نبع واحد، ولأنهما ينطلقان من خطٍ واحد. (في رحاب أهل البيت، ج 1، إعداد سليم الحسني، دار الملاك، ط4، 1425هـ، 2005 م، ص 271).

ويستنتج أن الصلح أمر مطروح في الواقع الإسلامي، فالنزاع داخل الساحة الإسلامية يتطلب الصلح لتكريس السلم بين المسلمين، لأن الحرب ضدهم جميعاً، والنزاع مع غير المسلمين يستتبع الصلح في ضوء تقدير المصلحة العليا للأمة. هذا إضافةً إلى فكرة العهد، أو المعاهدة مع غير المسلمين، أو بين دول العالم الإسلامي نفسها. وقد عرف المسلمون المعاهدات أو العهود منذ زمن الرسول(ص).

إن استغلال صلح الإمام الحسن(ع) مع الخليفة معاوية، للحديث عن الصلح مع إسرائيل في عصرنا، أمر مرفوض ومغلوط. كما لا يصح استغلال بعض الناس، ومنهم وعّاظ السلاطين من الفقهاء، لصلح الحديبية، لتشريع الصلح مع إسرائيل. إن صلح الحديبية لم يكن تنازلاً من لدن الرسول(ص) عن موقفه، لكنه أراد تثبيت السلم، حتى يهيّئ للفتح الكبير، فتح مكة. فلقد كان التنازل المرحلي من أجل الإنجاز الأكبر في الفتح.

أما صلح الإمام الحسن مع معاوية، فله ظروفه التي اقتضتها مصلحة المسلمين الذين أتعبتهم الحروب، فضلاً عن التعقيدات والظروف الصعبة هنا وهناك. كان قسم من جيش الإمام الحسن(ع) من الخوارج الذين اندفعوا معه لا اقتناعاً به، ولكن لأنهم يريدون قتال معاوية بأي وسيلة ومع أي شخص. ودخل في جيشه أشخاص من أجل الغنائم، وآخرون كانوا يتحركون بأمرة زعماء عشائرهم، بحثاً عن جاه أو مال. . .

لو قاتل الإمام الحسن(ع) في تلك الظروف، لأسقط المعارضة التي

أرادها أن تبقى من أجل الدفاع عن الحق. ولربما كان من نتائج القتال القضاء على أهل البيت(ع) والصحابة الناطقين بالحق.

إن فكرة الصلح مطروحة في الواقع الإسلامي، وفي الفقه الإسلامي. والمسألة المركزية، أو الأساسية، في هذه الفكرة، هي المصلحة العليا للمسلمين، أو الأمة. إنها تتحدّد في ضوء تفاصيل الواقع، بما فيها موازين القوى.

ما هي القوة؟ وما هي موازين القوى في ضوء العقيدة والشريعة؟

يقول السيد: «نحن مع السلام الذي لا يأكل حريتنا، ولا يضطهد عدالتنا، ولا يخنق إنسانيتنا». (في رحاب أهل البيت، المرجع السابق، ص 375). والجهاد لم يتوقف، ولم ينتهِ باستشهاد الحسين، فلكل إنسان الحق في دفع العدوان عن نفسه.

يقرّ السيد قاعدةً مهمةً في الحرب والسلم، مفادها أنَّ السلم هو الأصل، والحرب هي قضية طارئة تخضع لمبرّراتها. ومصلحة الإسلام والمسلمين قضية ثابتة في الحالتين. (الإسلام ومنطق القوة، مرجع سابق، ص 256).

الإسلام لا يمارس الإكراه في الدعوة، حيث لا إكراه في الدين. إن اعتماد المسلمين للقوة في مواجهة الكفّار أو المشركين، كان بدافع حفظ الدعوة والمسلمين. أما فرض الجزية على أهل الكتاب، فإنه مظهر من مظاهر الخضوع للدولة.

يستنتج السيد، أنه لا بد من القوة، لكنها ليست القوة التي تبدأ بالعدوان، بل القوة التي تعتبر آخر تجربة للإصلاح. وليست القوة التي تعتبر أسلوباً من أساليب إدخال الآخرين في الإسلام، بل هي التي تحاول إخضاعهم لسيادة الإسلام، وفي الاعتراف العملي بقوة الدعوة الجديدة وسيادتها، ابتداءً من زمن الرسول(ص).

حذر المسلمين من مخطَّطات الأعداء مظهر من مظاهر القوة، حيث لا سذاجة في مواجهة هذه المخططات. وإذا أغفل المسلمون جانب

الحذر، واستسلموا لمشاعرهم الساذجة، وقعوا في الهزيمة أمام أعداء الدعوة. وعليه، فإن المسلمين مدعوون لمعرفة مخططات أعدائهم، والظروف الموضوعية المتحركة في الواقع، ونوعية القوى المحيطة بهم، إلى جانب معرفتهم بالأسس التي تحميهم من كل هذه المخططات، وذلك بتأكيد نقاط القوة، لتنميتها وتحريكها في خط المواجهة الصعبة. وعلى المسلمين أن يعيشوا حالة الوعي التي تمكّنهم من المواجهة.

على صعيد آخر، يدعو القرآن الكريم إلى اكتشاف ضعف الأقوياء من الطغاة، بالبحث عن نقاط الضعف الكامنة في داخلهم: **﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ العِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ للهِ جَمِيعاً﴾**(النساء: 139). ولا بد للناس من أن يفكّوا علاقاتهم مع الطغاة في أمورهم الخاصة والعامة وفي قضايا المصير.

ينبّه السيد إلى أن الكثرة العددية لا تصنع القوة بالضرورة، لا بدَّ من النوعية، أو الكيف. إن أية كمية، في أي جانب من الجوانب الحياتية، لا تمثّل أية قيمة في أي مستوى من المستويات، ما لم نضف إليها النوعية والكيف، الذي يجعل منها عنصر قوة بدلاً من أن تكون عنصر ضعف، وعامل نظام بدلاً من أن تتحول إلى عامل فوضى. وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة، كما تحدث القرآن الكريم؟

من ناحية ثانية، لا توحي الكثرة العددية دائماً من خلال موقف ما أنها مع الحق. قد تكون مع الباطل، وهذا ما يطرح علامة استفهام كبرى على حقيقة جوهر الديمقراطية الغربية القائمة على الأغلبية العددية.

يشير السيد إلى أهمية قانون التدافع الإنساني الذي تحدَّث عنه القرآن الكريم: **﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً﴾**(الحج: 40). أي أن الله لم يجعل الحياة في كل تطوراتها خاضعةً لقوة واحدة، سواء على مستوى المجتمع الإنساني كله، أو على مستوى موقع هنا وموقع هناك داخل المجتمع الوطني، أو داخل المجتمع العالمي الذي يتشكّل من دول عدّة.

إذا كانت هناك قوة في موقع، فهناك قوة أخرى توازنها في موقع

آخر، وهكذا، بحيث لا يُسمح لقوة واحدة أن تجتاح العالم.

إن أي قويّ، مهما كانت قوته، يختزن في داخله عناصر ضعف، وأي ضعيف يختزن في داخله مواقع قوة. وربما نجد في التجارب الإنسانية، أن الضعيف عندما يستعمل عنصر قوته في مواجهة عنصر الضعف لدى القوي، فإنه ينتصر عليه. وهذا ما لاحظه السيد في واقع القوة، وتوزيع القوى الدولية في العالم.

القرآن الكريم لم يذكر المساجد فقط في التدافع بين الناس، فذكر أيضاً الصوامع، أي أماكن تعبّد الرهبان، وذكر البِيَع، أي أماكن عبادة اليهود، وهذا ما يوحي أن قانون التدافع هو عالمي وإنساني شامل.

إن مجمل هذا التفسير، والملاحظات المقترنة به، تفيد بأهمية نظرية توازن القوى في العلاقات الدولية. إنها من أهم النظريات في هذا العلم، التي تدرس في الجامعات والمعاهد العليا المدنية والعسكرية.

هذه حدود القوة، التي لا تعني ـ كما يُشاع ضد المسلمين والإسلام ـ بأن الدين الإسلامي يشرّع العنف والقتل.

الإسلام لا يعتمد العنف في الدعوة، بل يعتمد الحوار ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل: 125). أي اختر الأسلوب الأحسن، حتى تستطيع أن تفتح قلب الإنسان الآخر. إنه الأسلوب السلمي.

أما الذين لا يريدون أن يدخلوا معك في حوار، ويريدون أن يفرضوا عليك قوتهم فيظلموك، فهؤلاء لهم حساب آخر.

إذا فُرض القتال على المسلمين، فلا بدَّ من الدفاع عن المستضعفين. لقد أمر الله بمقاتلة الظالمين الذين يخرجونكم من دياركم بغير حق. إنه، والحال هذه، عنف لحماية الحياة، وليس عنفاً ضد الحياة.

يقول السيد: «نحن نحب الحياة، ولذلك نحن نعمل ضد الذي يقتل الحياة. ونحن نحب الإنسان، ولذلك فنحن ضد من يضطهد الإنسان ومن يصادر حريته». (الإنسان والحياة، دار الملاك، ط 3، 1421 هـ، 2001 م).

في معرض دراسة القوة، واستطراداً ظاهرة العنف، لا بد من التوقف عند دلالات القتال والجهاد والمرابطة، انطلاقاً من المفهوم القرآني، حتى لا تختلط الأمور عند المسلمين وغيرهم.

إن الله يأمر بالقتال لتحقيق أهداف الإسلام، وكلّ رسالات الله، في إقامة العدل في الأرض، ورفع الظلم عن كل إنسان، وتوفير الأمن والطمأنينة للحياة على أساس حكم الله وكلمته.

القتال ليس للسيطرة الاستعلائية التي تمكّن الحاكم من تحقيق شهواته في العلو والاستكبار، ولا لنشر الفساد من خلال القوة الغاشمة. القتال لتحقيق رسالة الحياة، وإنسانية الإنسان، ولهذا جاءت الآية الكريمة لتثير في نفوس المؤمنين الإيمان والعاطفة والمسؤولية عن الناس والحياة: **﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ﴾** (النساء: 74).

القتال في سبيل الله هو الجهاد، والمقاتلون (المجاهدون) لهم أجر عظيم عند الله. إن المؤمن يبيع نفسه لله، ولا يرى الدنيا لنفسه ثمناً، بل يشتريها بالآخرة.

كيف يواجه المؤمنون حالة الاستضعاف التي يعيشونها؟ لا بدَّ من الجهاد لتغيير الواقع، ولإسقاط القوى الظالمة الباغية أمام قوة الحق والعدل.

والقتال في سبيل الله يهدف إلى هدم الباطل وتشييد الحق والعدل. هذا هو حكم الله في الأرض. إنه قتال لا يتصل بالحالة الشخصية للمقاتل (المجاهد)، أو بالنوازع الذاتية التي تربطه بشهواته وأطماعه، أو بالأشخاص الذين يمثلون خط الطاغوت في الفكر والعمل والموقف. هذا هو قتال المؤمنين.

أما قتال الكفار، فإنه قتال الذين يمثّلون الطاغوت في كلِّ جوانب حياتهم الفكرية والعملية. ولا يجب أن يخشى المؤمنون قوَّة هؤلاء، ولا كيد الذين يستمدون قوتهم من الشيطان. جاء في كتاب الله: **﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيطَانِ﴾** (النساء: 76).

يدعو الله المؤمن إلى الثبات، أو (المرابطة)، أي الصمود على حدود الإسلام، سواء أكانت حدوداً جغرافية، أم كانت حدوداً فكريةً أم سياسيةً أم اجتماعيةً أم اقتصادية. على المؤمن أن يدافع عن الإسلام من مواقعه التي يرابط فيها من حيث يملك إمكانات الدفاع.

وقد تعني المرابطة الابتعاد عن أجواء الاسترخاء واللامبالاة، إنها تحمّل المسؤولية ومواجهة التحديات. ولا يعذر الله المؤمنين الذين انعزلوا عن حركة الحياة، وعاشوا لأنفسهم بعيداً عن مسؤولية الإسلام والمسلمين.

يرفض السيّد فكرة الحروب الدينية، فالحرب في الأساس هي دفاع عن النفس. ونرفض الدخول في حرب دينية، لا مع المسيحيين، ولا مع اليهود، ولا مع البوذيين أو غيرهم.

إنه يعتمد فكرة الحوار الحضاري، أما الحرب مع إسرائيل، فإنها ليست دينية، وإنما هي حرب سياسية، باعتبار أن إسرائيل أخرجت شعباً لتحل مكانه، وهي تعتمد الصهيونية العنصرية. ولا مانع من بقاء اليهود الأصليين في فلسطين.

ويرفض السيد إلصاق تهمة العنف بالإسلام، لأن الدين الحنيف لا يلغي الآخر، وإنما يحترمه. ويعتبر نفسه غير معني بالأصولية، التي صارت تعني بالمفهوم الشائع إلغاء الآخر، واعتماد العنف أساساً في عمل الحركة الإسلامية. إنه يدرس هذه الظاهرة، وتفاصيلها، وخصوصاً بعد التفجيرات التي حصلت داخل الولايات المتحدة الأميركية في 11 أيلول/ سبتمبر 2001، في معرض حديثه عن النظام العالمي.

سادس عشر: تحديات النظام العالمي

شكّلت تفجيرات 11 أيلول/ سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأميركية، منعطفاً جديداً في علاقات الغرب مع العالم الإسلامي، بل مرحلةً جديدةً بكلِّ خصائصها وتفاصيلها، تحت عناوين مكافحة الإرهاب، والحدّ من العنف، بعدما اتهمت دوائر غربية (أميركية وأوروبية)

الإسلام والمسلمين باعتماد العنف والإرهاب مسلكاً وسياسةً، وكأن العنف من طبيعة الإسلام!

إن الأفكار التي طرحها السيد، والمواقف التي اتخذها، لم تنطلق من هذا التاريخ وحده، على الرغم من أهميته ومحوريته في السياسة العالمية، لقد انطلقت تلك الأفكار من مرحلة ماضية، طُرحت فيها العلاقة مع الغرب، والنظرة إلى الاستعمار، أو الاستكبار، مع ما يحمل هذا المصطلح من محدّدات وأبعاد أكثر عمقاً وشمولية.

يحدّد السيد معنى الاستكبار، باعتباره الخط النفسي والعملي الذي يتحرك في الحياة على أساس أنه أعلى من الآخر وأفضل منه وأكبر، بالطريقة التي يرى فيها أن له الحق في أن يحصل من الآخرين على ما يريد، وليس لهم الحق في حماية مصالحهم أو الاعتراض على انتهاكها!

ويجد أن الاستكبار يمثّل الظلم والبغي، والقوة التي تضغط على الآخر لاستغلاله.

أما المستضعف، فهو الذي يعيش في شخصيته وموقفه وفكره شعوراً بالسقوط أمام الآخر. قد يملك المستضعف بعض القوة، لكنه لن يقدر على تحريكها إذا ما كان يعيش الهزيمة النفسية. وهناك مستضعفون من المسلمين وغيرهم، لأن الاستضعاف يتصل بالواقع الداخلي للإنسان تجاه القوي، أو بالواقع الخارجي في مواجهة الأقوياء.

يتأمل السيّد في السياسة العالمية، فيجد أمن العالم الإسلامي على هامش أمن الاستكبار العالمي، واقتصاده على هامش اقتصاد الاستكبار، علماً أن الدول العربية والإسلامية تملك أكبر احتياط للنفط. إن العرب والمسلمين يأخذون مالاً بيَد، ويدفعون أكثر منه باليد الأخرى، إن أرصدة النفط موجودة في البنوك الأميركية التي تنمّي ثرواتها واقتصادها على حساب اقتصادنا.

إن الاستكبار هو الذي صنع الحرب العراقية ـ الإيرانية، التي هي حرب الخليج الأولى. ثم وقعت حرب الخليج الثانية، التي شكّلت ضغطاً

اقتصادياً وأمنياً على دول الخليج لصالح الولايات المتحدة وحلفائها، هذا إضافةً إلى اصطناع المشكلات الحدودية بين دول الخليج.

الحديث عن الاستعمار يرتبط بالحديث عن الاستكبار العالمي. فيتحدث السيّد عن دور الدول الاستعمارية في خلق كيانات سياسية إقليمية، تحت عناوين الاستقلال الوطني أو القومي أو الإقليمي. وهناك من ركّز على خصائص الانفصال، فنجحت اللعبة الاستعمارية في تقسيم العالم الإسلامي، وإضعاف المسلمين.

على ذلك، تحوّلت بعض الأنشطة الإسلامية إلى تأكيد الإقليمية، والوقوف عند حدود الفواصل الجغرافية. وهكذا تحركت عملية التجزئة. إن مواجهة هذه الحالة لا تكون بإلغاء الفوارق والخصوصيات، فهذا تبسيط للواقع.

يرفض السيّد وجود عقدة (غرب ـ شرق)، على طريقة الشعار المشهور: الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا. ويعتبر أن الغرب يمثل حالةً إنسانيةً معينة لها ظروفها التاريخية، وظروفها المعاصرة التي ساهمت فيها عدة عناصر داخلية وخارجية، سواء من خلال الخط الفكري، أو الخطوط السياسية، أو من خلال المناهج الاقتصادية والثقافية والأمنية. والشرق يمثّل حالةً تاريخيةً ومعاصرة، من خلال كل العناصر التي قد يدخل فيها التخلف والتقدم، وقد تتشابك فيها الخطوط المختلفة في جميع مجالات الحياة.

إنَّ المشكلة هي في تحول الغرب إلى قوة استكبارية تضطهد المستضعفين في العالم، ومن بينهم شعوب العالم الإسلامي. لقد باتت هذه الشعوب في خشية من قوة تريد أن تقهرها، وتصادر ثرواتها، وتمنعها من تقرير مصيرها، وتعطل حركتها من أجل الاكتفاء الذاتي والاستقلال السياسي والأمني والاقتصادي.

يعتبر الغرب نفسه بأنَّه الأصل، والآخرون يمثلون الهوامش. فشعوب العالم النامي ـ الذي كان يسمّى العالم الثالث ـ على هامش سياسة الغرب.

إلى ذلك، يختلف العالم الإسلامي عن الغرب في كثير من مفردات الحياة الغربية القائمة على قاعدة مادية، لا ترى من خلالها معنى الجوانب الروحية. نعم، هناك اختلاف بين الحضارة الإسلامية وحضارة الغرب في العمق الفكري والروحي. أما عندما ننظر إلى الغرب كقوة علمية تكنولوجية متطورة، فنشعر بحاجتنا إليه. ولذلك نرسل أولادنا إلى الغرب ليتعلموا، ولينقلوا تجربته إلى بلادنا.

نحن لا نتنكر للغرب أو لشعوبه، وعندما نعارض الغرب، فإنما نعارض الغرب السياسي، ونعارض الغرب الاقتصادي المنطلق من الشركات الاحتكارية، ولا نعارض الغرب الإنساني.

مع انطلاق الصحوة الإسلامية التي اندفعت مع الثورة الإسلامية في إيران، يجد السيد أن الصراع سيشتد بين العالم الإسلامي والغرب، ويتصور مرارة هذا الصراع في المستقبل، بينما يتراجع الواقع الإسلامي كحالة حضارية، فيما يفرض الغرب قيوده على الإسلاميين الذين يعيشون في محيطه من جهة، وعلى الحركة الإسلامية في هذا البلد أو ذاك المرتبط به سياسياً أو أمنياً أو اقتصادياً، من جهةٍ أخرى.

جاءت تفجيرات 11 أيلول/سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأميركية، لتؤكد توسّع الصراع المرير، وولادة تحديات جديدة أمام النظام العالمي، وأمام العالم الإسلامي.

هذه التفجيرات، وما تبعها من تفجيرات أخرى في مدريد ولندن وغيرهما، فرضت نفسها على الواقع العالمي. وأراد الغرب ـ وخصوصاً الولايات المتحدة ـ أن يُسجّل على الواقع الإسلامي سلبية موقفه من حقوق الإنسان، أو عناوين أخرى كالاعتراف بالآخر، والانفتاح الإنساني، وحقوق المرأة، حتى نشعر نحن بأن الغرب يتحدث من منطق واقعي، بعيداً من التهديد العسكري أو الهجومي.

لا ينكر السيد وجود سلبيات في العالم الإسلامي تجاه حقوق الإنسان وحقوق المرأة بالذات، إلا أن الغرب لم يدرس واقعنا لمساعدتنا

على تغييره، بل لتسجيل النقاط على الواقع الإسلامي بدوافع سياسية، ولتمهيد التدخل في قضايا المسلمين. فهو يستغل ضعف العالم الإسلامي وسلبياته، لتسجيل النقاط عليه، تمهيداً لخدمة مصالح دوله السياسية والاقتصادية، وما إلى ذلك.

رفض السيد، في فتوى صريحة له، أحداث 11 أيلول/ سبتمبر، واعتبر ما حصل بأنه غير مقبول شرعاً وعقلاً وديناً، فالإسلام لا يشجّع هذه الطريقة في المواجهة السياسية، ولسنا في خصومة مع الشعب الأميركي. وإذا أردنا مواجهة الإدارة الأميركية، فلا نواجهها بما يسيء إلى الشعب الأميركي. وقد شعر السيد بالخوف على الإسلام والمسلمين من جرّاء هذه التفجيرات، وما تلاها من مواقف سياسية.

راح الغرب يطالب المسلمين بتغيير واقعهم، والاتكال عليه في كل شيء. وانطلقت التحديات في العراق وأفغانستان، فكانت الحرب الأولى على أفغانستان لتنفيس الاحتقان الأميركي، تحت عناوين مكافحة الإرهاب، والقضاء على تنظيم القاعدة وحركة طالبان، فإذا بهذه الحرب تدمر أفغانستان، وتستهدف الشعب الأفغاني.

ثم وصلت الحملة على الإرهاب إلى فلسطين، وبرز التناغم السياسي الأميركي ـ الصهيوني في مواجهة الإرهاب. وحُشر المجاهدون في دائرة الإرهاب، ولا سيما الإسلاميون منهم، وكثُر الحديث عن الأصولية المتطرفة، وقيل للسلطة الفلسطينية: خلاصكم يكون بالحرب ضد الإرهاب، أي اقتلوا المجاهدين وكل من يقتل إسرائيلياً.

تهمة الإرهاب حاضرة، وليست موجَّهةً فقط إلى العالم الإسلامي، بل موجهةً أيضاً إلى القيم المسيحية التي تعيش معنى المحبة ومواجهة الظلم.

إن المسيحية ـ والكلام للسيد ـ محبّة، وقيمة، ومنهج، ووقوف مع المستضعفين لا المستكبرين، والمسيحية لا تعترف ـ كما الإسلام ـ بشرعيّة طرد شعبٍ من أرضه. . . كل من يعترف بإسرائيل ليس مسيحياً

بما للمسيحية من معنى، وليس مسلماً بما للإسلام من معنى. ولكننا علّبنا المسيحية والإسلام، ووضعناهما في الخزانة، وخرجنا بأسماء ووجوه مستعارة.

إن قضية الحرب على الإرهاب، تمثّل الاستراتيجية الأميركية للسيطرة على العالم، بما في ذلك الاتحاد الأوروبي وروسيا، لأن هذا العنوان يمكن أن يخلق حالةً من القلق والخوف، باعتبار أنه لم ينطلق من حالة أميركية، بل إن الحدث الأميركي انطلق من خلال حالٍ عالمية، ولا سيما في المنطقة الإسلامية.

إن الولايات المتّحدة تبحث عن عنوانٍ يمكن أن تُخضع له كل الدول، سواء كانت أوروبيةً أو روسيةً أو صينية، وحتى الدول الإسلامية والعربية وسائر الدول النامية. والولايات المتحدة ليست مستعدةً لمناقشة مفهوم الإرهاب، أو مضمونه السياسي والثقافي.

إن نقطة الضعف الموجودة في السياسة الأميركية في هذا الاتجاه، هي أنها تتعامل، بمساعدة الأنظمة الديكتاتورية التي وظّفتها في هذا المجال، بكلِّ وسائل الضغط. والحملة الأميركية ضد الإسلام والمسلمين، بدأت تخلق ردود فعل لدى الشعوب، ما يجعل الشعوب العربية والإسلامية، وحتى شعوب العالم النامي، تقف في مواجهة السياسة الأميركية. ونجد أن الإدارة الأميركية تعمل لتوجيه الإعلام لتحسين صورتها لدى العالم الإسلامي، أو تقديم بعض المساعدات لجمعيات خيرية هنا وهناك.

من أخطر النتائج السياسية لأحداث 11 أيلول/ سبتمبر، أنها أبعدت قضية فلسطين عن دائرة الاهتمام العالمي بفعل الضوضاء الناتجة من تلك الأحداث.

الذين يعتقدون بأهمية تلك الأحداث لجهة كسر عنفوان الولايات المتحدة في داخلها، يتناسون نتائجها السلبية في الواقع العربي والإسلامي، وحسبنا ملاحظة التداعيات الخطيرة في أفغانستان والعراق وفلسطين والصومال واليمن والسودان...

اتهمت الولايات المتحدة كل من يعارض سياستها من حركات التحرر بأنها إرهابية. حتى بعض الدول الصديقة للولايات المتحدة في منطقتنا، اتُهمت بمساندة الإرهاب، في الوقت الذي لا يوجد تعريف عالمي موحد لمصطلح الإرهاب.

وعند التوقف أمام الأزمة العراقية، لاحظ السيّد أن المخطط الأميركي لضرب العراق والسيطرة عليه، لم يكن بدافع تبديل الحاكم وتغيير النظام السياسي، بقدر ما كان للسيطرة على موارد العراق وثرواته. أرادت الإدارة الأميركية في الحرب على العراق تشديد قبضتها على الخليج، بعدما بدأت شعوبه تتململ من الوجود العسكري الأميركي على أرضها. واعتبر السيّد أن هذه الحرب هي بمثابة حرب على الأمة العربية والإسلامية.

ويرى السيّد أن الولايات المتحدة تريد الإمساك بنفط العراق. والحصار الأميركي للعراق ـ بعد حرب الخليج الثانية ـ هو حصار عانى منه الشعب العراقي، ولم يعانِ منه النظام الحاكم في بغداد. إن المسألة ليست مسألة إسقاط النظام، بل هي مسألة إسقاط العراق.

قدّمت الإدارة الأميركية خطاباً إعلامياً لتدجين السياسة الدولية، مفاده أن العراق يمثّل خطراً على الشعب الأميركي، تماماً كما هي قضية (أسامة ابن لادن). وسابقاً قدّمت لحلف شمال الأطلسي أطروحةً حول خطورة الإرهاب في أفغانستان، حتى يساندها في ضرب هذا البلد. وأمام مخاطر تفكيك العراق، أوصى السيّد بتجميد العصبيات الحزبية والمذهبية والطائفية والعشائرية، والتركيز على الشخصية العراقية الإسلامية، وكيفية تأصيلها وبنائها.

في المقابل، تعزّز التحالف الأميركي ـ الإسرائيلي؛ إنه تحالف استراتيجي يشمل كل تفاصيل العلاقات مع إسرائيل، السياسية والأمنية والعسكرية والاقتصادية. . . وانطلقت مقولة عالمية مفادها أن الارتباط بالولايات المتحدة يفرض الارتباط بإسرائيل، وأن تحسين العلاقة مع الإدارة الأميركية يمرُّ عبر تحسين العلاقة مع إسرائيل.

في هذا المناخ السياسي، برز تأييد أميركي مطلق لإسرائيل في ضرب شعب فلسطين، وتدمير بنيته التحتية، والهجوم عليه بكل وسائل الحرب، دون أن تُحرك الإدارة الأميركية ساكناً، سوى بعض الكلمات الضبابية المائعة ـ كلمات التأسف والاحتجاج ـ التي تُقدّم لهذا المسؤول العربي أو ذاك!

إن الضعف السياسي العربي ـ على المستوى الرسمي ـ الذي يختزن الهزيمة، لن يصل إلى نتيجة إيجابية من خلال التعامل مع الإدارة الأميركية في كل ما يتعلق بالقضايا الحيوية والمصيرية، لأن الهدف الأميركي دائماً هو مصالح إسرائيل التي يُراد لها أن تبقى الأقوى في المنطقة كلها، ليخضع لها الجميع.

كثيراً ما طمأن الرؤساء الأميركيون المتعاقبون إسرائيل بعدم ممارسة الضغط على كيانها وقادتها، بل الضغط على العرب، على لبنان وسوريا وفلسطين، إضافةً إلى الضغط على إيران، وتصوير هؤلاء بأنهم يهدّدون الأمن العالمي. وكثيراً ما صوّرت أوساط غربية المقاومة اللبنانية لإسرائيل بأنها حركة طائفية (شيعية)، لتحريك الفتنة في الداخل اللبناني، وقالت إنّ أسر (حزب الله) لجنديين إسرائيليين في تموز 2006 هو سبب الحرب، علماً بأن الإعلام الإسرائيلي ـ ولاحقاً تقرير لجنة فينوغراد ـ أكد أن التخطيط للحرب جاء إسرائيلياً. إن مسألة الحرب هي مسألة عدوان إسرائيلي على لبنان شاركت فيه الولايات المتحدة، وكان دور المقاومة فاعلاً في إسقاط العنفوان الإسرائيلي. لذلك، مطلوب معاقبة هذه المقاومة على ما حققته من صمود وانتصار.

هناك تضخيم لما يُسمى الخطر الإيراني، كما جرى تضخيم قوة العراق سابقاً، واتهامه بامتلاك أسلحة الدمار الشامل، تمهيداً لضربه، بحجة أنه يهدّد الأمن القومي الأميركي!

جاءت محاصرة الثورة الإسلامية في إيران، وقادت الإدارة الأميركية هذا الحصار على الصعيد الدولي، حتى إن دراسةً مفصّلةً عن كل ما قيل عن الإسلام والمسلمين في نطاق مواجهة هذه الثورة، تكشف اتجاهات

السياسة الآتية من بعيد. ومن شأنها التعرف إلى نقاط الضعف في العالم الإسلامي، التي يركّز عليها عالم الاستكبار لتشويه صورة الإسلام في نفوس أتباعه، وفي وعي الآخرين.

هناك رفض استكباري، أو استعماري، لأي فكرة إسلامية تركّز على الاستقلالية من موقع العزّة والكرامة، بل هناك خشية استعمارية من هذه الفكرة.

تصاعدت الحملة الاستكبارية العالمية ضدَّ الإسلام الحركي، المنفتح على قضايا الحرية والعدالة، وكانت الحملة على إيران الملتزمة بالإسلام، والساعية للتحرر من الاستكبار. لذلك، دعا السيد إلى مواجهة هذه الحملة بوقفة واعية أمام الاستكبار، لا وقفة فوضوية، ولا وقفة انفعالية، بل وقفة عقلائية موضوعية، مستندة إلى التخطيط، في إطار معرفة الظروف والمتغيرات العالمية.

لاحظ السيد أنَّ ما يحصل من متغيرات وحوادث في العالم الإسلامي، وفي العالم الأوسع، ليست دليلاً على وجود نظام عالمي جديد. ولعل هذه الفقرة تكشف عمق تفكيره السياسي حيال هذا (النظام)، يقول:

«أنا لا أعتقد أن هناك نظاماً عالمياً جديداً، فلم يجلس العالم لينتظم في خطوط فكرية وسياسية أحادية، ولكنَّ هناك واقعاً عالمياً جديداً. كان الاستكبار يتمثّل بدولتين استكباريتين، فأصبح الآن يتمثّل بدولة واحدة تطلُّ على الدول الأخرى من خلال المواقع المتدرجة في القوة والضعف. هناك واقع ينطلق من الأحادية بعدما كان ينطلق من الثنائية. ولذلك، فنحن كعرب ومن عالم الجنوب والمسلمين، نفهم أن هذا الاستكبار العالمي تتعاون كل مواقعه وسلطاته من أجل سرقة ثرواتنا ومصادرة أمننا وسياستنا واقتصادنا وثقافتنا. . . إن المسألة ليست مسألة أصولية ونظام عالمي جديد، بل هي مسألة عالم مُضطهد يريد العيش حراً مستقلاً باقتصاده وسياسته وأمنه، ويريد الآخرون إبقاءه على هامش سياستهم واقتصادهم ونظامهم، ولا يجوز لنا أن نهرب من مواجهة هذا الواقع.

نتحدث عن مثالية عندما نتكلم عن هذه المواجهة التي يجب أن يشعر العالم البائس بها، سواء كان مسلماً أو عربياً أو غير ذلك، إن المشكلة هي مشكلة المستضعفين مع المستكبرين، وليست مشكلة هذه الخلافات الطفولية عندما ننطلق في لعبة الأطفال الذين يتنازعون على بيتٍ من الرمال هنا وبيت من الرمال هناك، فيتقاذفون ويتضاربون، حتى تأتي موجة فتأخذ في طريقها كل البيوت المزيفة». (المعارج، الأعداد 36 ـ 38، 1998، ص 36)

إذاً لا يوجد نظام عالمي جديد، بل إنّ النّظام العالميّ تحوّل من الثنائية القطبية إلى الأحادية القطبية ـ والكلام في أواخر تسعينات القرن العشرين ـ.

الهدف الأساسي للاستكبار هو السيطرة على ثرواتنا وسياستنا وأمننا واقتصادنا. . .

والمسألة الأساسية في التحولات، أو المتغيرات العالمية، ليست في صعود الأصولية، بل هي في إرادة العيش الكريم عند عالم مُضطهَد يريد الاستقلال.

إن المشكلة الحقيقية هي بين المستكبرين والمستضعفين.

في التفاصيل، يلاحظ السيِّد أنَّ مصطلح (النظام الجديد) قد يعني وجود توافق عالمي، يشمل القوى المؤثِّرة في العالم، على نظام ما يحكم حركتها، ويحكم علاقاتها ومشاريعها التي تتصل بالمسيرة الاقتصادية والأمنية والسياسية في العالم. بيد أن هذا التوافق العالمي غير موجود، حتى على مستوى القوى الكبرى، صاحبة القرار في مجلس الأمن، لا على مستوى مفردات النظام وأسلوب حركته، ولا على مستوى الأهداف التي يسعى إليها. ويلاحظ أن العالم يواجه حروباً صغيرة متحركة، أكثر عنفاً من الحروب التي صادفها، حتى في حرب الخليج الثالثة، لأن هذه الحروب الصغيرة تعمل على تفتيت المجتمعات، بعد تفتيت الدول لإيجاد حالة من الحقد العميق الذي يوحي بحركة تدميرية

فيما بين هذه القومية أو تلك، وبين هذا الدين أو ذاك، بالمستوى الذي لا يقف فيه أمام التّسويات السياسيّة في الحاضر، بل ينفتح على مستقبلٍ تدميريّ في أكثر من موقع، من دون أن تستطيع أية دولة كبرى الوقوف ضده لاحتوائه.

إلى ذلك، لا توجد حركة متوازنة ومدروسة لنظام عالميّ جديد، لأن هذا التعبير يمثّل الكلمات التي يراد من خلالها للعالم أن يعيش في أحلام ضبابية، بالإيحاء له بأن العدوان الأميركي الذي جرى في حرب الخليج، قد استطاع أن يفتح العالم على واقعٍ ورديّ مليء بالاخضرار، والرخاء، والأمن، والسلام.

هناك واقع عالمي جديد، انطلق بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وبقاء الولايات المتحدة في مواقعها القوية، بينما توجد مشاكل صعبة أمام الدول الأوروبية، ولدى اليابان والصين. هذا ما مكّن الولايات المتحدة من حرية الحركة، وحماية مصالحها وتوسيعها، والضغط على قرارات الدول الكبرى من خلال استغلال حاجاتها الاقتصادية والسياسية والأمنية.

انطلاقاً من هذا التحليل، يمكن دراسة الواقع العالمي الجديد من خلال عناوين فرعية، مثل نتائج انهيار الاتحاد السوفياتي، وانتشار ظاهرة العولمة، والتركيز على الأصولية مع بروز الفتنة المذهبية بين المسلمين، وطرح فكرة الشرق أوسطية، وغيرها.

توقّع السيد ألا يكون النظام الأميركي مقبلاً على عصر ذهبي بعيد انتصاره السياسي على الاتحاد السوفياتي، لأن هذا التحوّل لم يكن ناتجاً من عمق الثبات في عناصر هذا النظام.

إن أزمة الداخل السوفياتي كانت سبباً أساسياً لاهتزازه، ولانفتاح شعوبه على الغرب الأميركي أو الغرب الأوروبي. لقد عزلت التجربة السوفياتية ملايين المسلمين عن عقيدتهم، وعن دائرة الحركة الإسلامية في العالم.

استغلّ الغرب مواجهة السوفيات للدين، فأثاروا الشعوب السوفياتيّة

ضدَّ نظامها الشيوعي. أما الحركات الشيوعية، فإنها اتخذت شعار الهجوم على الاستعمار سبيلاً للهجوم على الدين.

صار الدين سلاحاً بيد كلٍ من الفريقين، والحقيقة أن الفكر الغربي برّر استثمار موارد الشعوب لصالح فئة من المحتكرين، بما يتنافى مع قواعد الإسلام في تطبيق العدل واحترام الكرامة الإنسانية. كما أن الفكر الماركسي تصادم مع الدين من خلال الإلحاد.

إن هذه الملاحظة على الفريقين المتصارعين، لم تمنع السيد من قبول اللقاء مع أحدهما على قضايا محددة، أو في مواقف مشتركة على قاعدة المصالح، بيد أن هذا اللقاء هو ظرفي، وسرعان ما ينتهي مع الحركة الإسلامية.

إلى ذلك، لعب العامل القومي أيضاً دوره في سقوط الاتحاد السوفياتي. لقد تذمّرت الأكثرية الشعبية من الحكم السوفياتي الضاغط عليها، ولم تستطع الحركة الشيوعية أن تخنق القوميات التي سرعان ما استيقظت، لا بل حصلت يقظة دينية وقومية وعرقية متمردة على الماضي، بحيث يصعب استعادته من جديد.

وقعت هذه اليقظة الجديدة في أحلام ضبابية نتيجة نظرتها إلى تجارب الغرب، وعانت من صراعات داخلية، بيد أن هذه الصراعات لن تدفعها إلى استعادة التجربة السوفياتية.

يدعو السيد إلى مواجهة الخطرين، الخطر الاستعماري، أو الاستكباري الغربي الذي يعمل للسيطرة على الموارد والمواقع الإستراتيجية، والخطر الاستكباري الآخر، الخطر الشيوعي الضاغط على الإسلام والمسلمين. ويعتبر أن شعار «لا شرقية ولا غربية»، الذي رفعته الحركة الإسلامية، مرتبط بالقضايا الإسلامية الكبرى في الفكر والعمل؛ إنه الخط الوحيد الذي يحرر العالم الإسلامي، ويمكّنه من صنع القوة وتحقيق الاكتفاء الذاتي.

ويلاحظ السيد أن حركة عدم الانحياز التي انطلقت في مرحلة

الحرب الباردة، ظلت أسيرة التجاذب بين القوتين العظميين، ولم تستطع أن تحقق التوازن في مضمونها السياسي، فبقيت مجرد ساحة من ساحات التجاذب السياسي بين المعسكرين.

أما حقيقة الحرب الباردة، فإنها تؤكد احترام المعسكرين لمصالحهما المتبادلة، ووقوفهما عند الخطوط الحمراء التي لم يتجاوزاها في ضوء المصالح. صحيح أن العالم الثالث في تلك المرحلة أفاد من الحرب الباردة لتمرير بعض مصالحه، إلا أن المصالح الأهم كانت لكلا المعسكرين.

يدعو السيد الحركة الإسلامية إلى الانفتاح على الجمهوريات الإسلامية التي كانت في كنف الاتحاد السوفياتي، والتعاون معها. ويلاحظ دخول إسرائيل إلى هذه الجمهوريات لإرباك حركتها في اتجاه العالم الإسلامي، وإبعادها عن الخط الإسلامي الحر. هذا إضافةً إلى هجرة اليهود السوفيات إلى إسرائيل، ما يشكل أكبر خطر على قضية فلسطين وقيام الدولة الفلسطينية المستقلة.

ذلك كله لا يعني انتصاراً ساحقاً للولايات المتحدة، فالشعب الأميركي يعيش تفككاً في داخله، ويعاني أزمةً اجتماعيةً من جرّاء انتشار الجريمة وتعاطي المخدرات. وإن التجربة المادية التي استطاعت أن تحوّل القيم الروحية إلى قيم مادية بفعل سياسة الاستهلاك اليومية، جعلت الإنسان يعيش أمام جدار عالٍ يفصله عن تطلعات الروح وآفاق الشعور الإنساني، ويتحرك نحو طريق مسدود.

ويتصور السيد أن النظام الاقتصادي الرأسمالي الذي يفتقد العنصر الأخلاقي الإنساني، سوف يواجه كثيراً من النكسات الواقعية، ما يُحدث في داخله صدمةً عنيفةً ضاغطة، قد تؤدي به إلى فقدان كثير من عناصره الذاتية، الأمر الذي يطرح الحاجة إلى نظام جديد تتزاوج فيه الحاجات المادية مع الحاجات الروحية، انطلاقاً من تزاوج المادة والروح في الشخصية الإنسانية.

ومع انهيار الاتحاد السوفياتي، انطلق مشروع العولمة من خطة أميركية، لتتحرك في العالم، وتزيل الحواجز أمامها اقتصادياً وثقافياً وسياسياً، حتى تتعاظم الشركات الأميركية وتسيطر على النظام العالمي. وبذلك تتحول العولمة إلى وضعٍ جديد يسيطر على المستضعفين الذين لا يقوون على مواجهة اندفاعتها.

بتعبير آخر، العولمة هي منهج عالمي يحاول إسقاط كل الحواجز بين موقع إنساني وموقع إنساني آخر، حيث لا يبقى هناك حاجز أمام الفكر. وهكذا تندفع قوى السياسة والاقتصاد استناداً إلى تيار العولمة، حتى تسيطر على البلاد النامية.

صحيح أن الإسلام عالمي، ويرفض أن يضع أحد الحواجز أمامه للانطلاق إلى الناس كافة، إذ إنّ الإسلام انطلق إلى العالم ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾(الأنبياء: 107)، لكن ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: 256).

في مصطلح (العولمة) شيء من البريق، مثل مصطلح (الاستعمار) الذي يعني الإعمار والبناء، غير أن كلمة (الاستكبار) أفضل للتعبير عن حقيقة الاستعمار.

وهناك كثير من العناوين التي طُبخت في مطابخ السياسة والإعلام الاستكباري، ولا سيما الأميركي، من (النظام العالمي الجديد) إلى (العولمة)، فانطلقت فكرة العولمة من عدم وجود اقتصاد إقليمي أو وطني أو قومي. ولكنَّ هناك اقتصاداً عالمياً تتجمع فيه كل مفردات الاقتصاد في العالم، وتخضع له. وهذا ما يؤدِّي إلى وجود قوة ـ أو قوى مسيطرة على الاقتصاد العالمي ـ تمنع أي اقتصاد أن يدير نفسه بنفسه، وأن تكون له مفرداته الخاصة به.

وهكذا أرادوا للثقافة أن تخضع للعولمة، فليس هناك من ثقافة إسلامية أو وطنية أو قومية، بل هناك ثقافة عالمية تحدّد لكل مفردة من مفردات الثقافة دورها وحركتها.

إننا لا نرفض الفكر الغربي جملةً وتفصيلاً ـ والكلام للسيّد ـ ولا نرفض الفكر الذي لا نعرفه، بل إننا نناقشه وندرسه، فنبقي على ما ينفعنا، ونطرد ما يضرنا. وعلى هذا، فليس تعبيرنا بالغزو الثقافي أننا لا نريد مجيء الفكر الغربي إلينا، ولكن بعد أن درسنا هذا الفكر بدقة وموضوعية، ووجدنا أنه يعمل على إلغاء دورنا في الحياة، قلنا إننا لن نسمح له بأن يزحف إلينا.

إلى ذلك، يبرز مصطلح (صدام الحضارات)، ومصدره غربي. فالغرب، لا يستطيع ان يحتفظ بمصالحه، إلا إذا استطاع استثارة الرأي العام في داخله، وإشعاره بالخطر الداهم، وذلك حتى يندفع هذا الغرب في سياسته واقتصاده وأمنه، كما لو أنه يدافع عن شعبه أو يتعرض لهجوم يستهدف وجوده ودوره. هذا ما حصل عندما جرى تحريض الرأي العام الأوروبي والأميركي ضد العراق. أما الهدف، فهو السيطرة على آبار النفط، والثروات الاقتصادية.

بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، لم يبقَ هناك عدو للغرب. ومن أجل تبرير السيطرة على العالم العربي والإسلامي، بل على العالم النامي كله، طرح الغرب أمام العالم فكرة العدو الجديد؛ إنه الإسلام، والأصولية الإسلامية، كما تروّج دوائر الاستكبار العالمي. في مواجهة هذه الأصولية المتهمة بالعنف والإرهاب، أثارت أجهزة الاستخبارات الغربية الفتنة بين السنّة والشيعة، وذلك بتحريك بعض المتخلفين منّا، هنا وهناك، وبعض الذين لا يفهمون الإسلام جيداً، ذلك من أجل أن يستحلّ المسلم دم المسلم، ليتّهم المسلم مسلماً آخر بالارتداد أو بالكفر وما إلى ذلك. هذا ما يحصل في مأساة العراق بعد الاحتلال الأميركي.

صار الجدل مطروحاً في غير بلد إسلامي حول تفكير السنة وتفكير الشيعة، وحول قضايا الخلافة والإمامة، وغاب عندنا السؤال: كيف نحرّر بلادنا من الاحتلال الأجنبي؟

إن مشكلتنا ليست في تحويل الشيعي إلى السنّة، أو تحويل السنّي

إلى التشيّع، إن مشكلتنا هي في احتلال العراق، واغتصاب فلسطين. ومشكلتنا في الاستكبار العالمي الذي يواجهنا. فلماذا نستغرق في استعادة خلافات الماضي البعيد؟

استغلّ الغرب ضعف المسلمين وتشتّتهم، والنزاع بين الدول الإسلامية، بل راح الغرب يستغلّ الحروب بين المسلمين أنفسهم، ويحرّك العصبيات المذهبية وغيرها، وكان الشعار الذي يطرحه هو (الفوضى البنّاءة) في الشرق الأوسط، التي تمهّد لولادة شرق أوسط جديد، أو شرق أوسط كبير!

جرى استغلال شعارات الإرهاب، والعنف، والأصولية، وخصوصاً من طرف المحافظين الجدد الذين سيطروا على شطر واسع من الإدارة الأميركية، وذلك من أجل الشرق الأوسط الجديد. والحقيقة أن المستهدف هو ثروات المنطقة لصالح الاحتكارات البترولية ومصانع السلاح في الغرب، ومن أجل محاصرة اقتصادات الدول النامية.

في هذا المناخ، جرى تجميد المفاوضات الفلسطينية ـ الإسرائيلية لصالح الاستيطان الصهيوني، وجرى الحديث عن دولة فلسطينية هامشية لا قدرة لها على البقاء.

نبّه السيد كثيراً من الاستهدافات الأميركية في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، ولاحظ استهداف لبنان بالحرب الإسرائيلية، واستهداف فلسطين، والعراق، والصومال، والسودان. . . ووجد أن العالم الإسلامي يمرّ في مرحلة صعبة وخطيرة من جرّاء تحديات الاستكبار العالمي. وقال: «إنّ المرحلة التي نمرُّ فيها الآن، هي من أكثر المراحل التاريخية قسوةً في تاريخ الإسلام، لذلك علينا أن نعرف كيف نرتفع إلى مستوى هذه المرحلة، لنكون مع المقاومة ضد الاحتلال وضد الاستكبار في أي مكان». (دور المساجد في بناء الأمة وتأصيل وحدتها، دار التآخي، دمشق، ص 71).

يدعو السيد، والحال هذه، إلى وعي الإنسان المسلم في مسؤوليته

عن الإسلام في حركة الوحدة لمواجهة التحديات العالمية. ويطالب بإيجاد نموذج إسلامي في بلد ما تتوفر فيه عناصر الدعوة إلى الوحدة، ويركّز على الساحة العربية في هذا المضمار، حيث انطلق الإسلام بلسانٍ عربي؛ إنها الساحة المسؤولة عن تقديم نموذج وحدوي إسلامي.

أمام هذا الغضب الذي تفاعل في أعماق السيد وفي فكره، ينبّه إلى أن الخطاب الإسلامي في مواجهة مخططات الغرب ليس خطاباً جامداً متعصباً، يستغرق في السلبيات الغربية، ويعطي الحكم الشمولي عليها. ويعتبر أن الشعوب الغربية هي ساحة رسالة الإسلام، في أن نفتح عقولها على هذه الرسالة، وأن نعمل لكسب صداقتها، وتأييدها لقضايانا.

وهو يرفض وجود عقدة عند المسلمين من الغرب، فالغرب بالمعنى العلمي والتكنولوجي مفيد للعالم كله، وعلينا الإفادة منه.

وعلى الرغم من انحياز الأمم المتحدة تحت تأثير الضغط الأميركي، ووقوفها ضد قضايا العرب والمسلمين، يشدّد السيد على أولوية أن يعمل العالم، شرقاً وغرباً، من أجل السلام، شريطة أن ينطلق هذا السلام من قاعدة قوية مرتكزة على الحقيقة والعدل، لينطلق الإسلام من العمق لا من السطح، ومن القواعد الإنسانية الأساسية لا من الحركة السياسية الشكلية.

سابع عشر: مقاربات الفكر السياسي المعاصر

تشكّل هذه الأفكار مقارباتٍ جدّيةً لمحاور أساسية في الفكر السياسي، وخصوصاً فكرة العدالة. فالسياسة حركة في خط العدل بين الناس، والحاكم هو مسؤول أمامهم عن إقامة الحق. غير أنه ليس ديكتاتوراً، ولا هو يمثّل الحكم الإلهي المطلق، وتجدر مساءلته تجاه أي قضية تهمُّ الأمة، بل يمكن عزله إذا ما خرج عن جادة العدالة.

نحن أمام اجتهاد فكري يربط ما بين السياسة والأخلاق، استناداً

إلى تعاليم الإسلام. ولأن الدين يدعو إلى العدل، والحرية، والصدق، والوفاء بالعهد، والأمانة... فإن السياسة المنشودة على صعيد الممارسة، هي السياسة المندمجة بالأخلاق، حيث لا نفاق سياسياً، بل التزام بمصالح الأمة.

إلى جانب العدالة، تبرز قيمة الحرية انطلاقاً من حقيقة الإنسان الحر، المستخلف في الأرض. والإرادة الإنسانية الحرة تؤكد مسؤولية الإنسان عن أعماله، فالتقوى لله ترتّب الصدق والمسؤولية معاً.

هذه الحرية ليست مطلقةً، ولا هي حالة فوضى، بل توازن إنساني في إطار ضوابط حدّدتها الشريعة؛ إنها ضوابط الحرية في حدود إنسانية الإنسان، بعيداً من الاستبداد الذي يمثّل دخولاً في الهلكة والمفسدة.

إن استقامة السلطة تتحقق مع العدالة والحرية المسؤولة، فلا ازدواجية بين القول والعمل، ولا مهاترات ولعن وسباب. وولي الأمر، أو الحاكم، ملتزم بالعقيدة والشريعة معاً. لذلك هو مسؤول أمام الناس، ومن حق هؤلاء أن يثوروا عليه، ويخلعوه من السلطة إذا ما انحرف عن العقيدة والشريعة.

أما ولاية الفقيه، فإنها من باب حفظ النظام، وهي نظرية فقهية من نظريات الحكم. لا يأخذ السيد بالولاية المطلقة، ويدعو الفقيه إلى مراجعة الخبراء في ما لا خبرة له فيه. إنه يؤيّد صيغة الجمع بين الشورى وولاية الفقيه في إطار قاعدة أساسية يردّدها دائماً، هي حفظ النظام، أو تحقيق الاستقرار العام كما هو متعارف عليه في زماننا.

ينبّه السيد من مخاطر الاستغراق في شخص الولي بدلاً من الرسالة، فالقيمة الفعلية هي للرسالة. لذلك يدعو إلى أن يخضع الولي لرقابة الأمة التي تستطيع عزله.

إذا كان الاستبداد مرفوضاً بالمطلق، فإن مقاربة الديمقراطية تفيد بقبولها كممارسة في بعدها الإيحائي، وقبول الانتخابات العامة تطبيقاً لها. أما أساسها الفكري المنطلق من الليبرالية الغربية، فإنه غير مقبول، طالما

أن الأكثرية لا توحي دائماً وبالضرورة أنها مع الحق. قد تقف أقلية ما مع الحق وتتعرض للقمع.

أكثر من ذلك، المعارضة السياسية للحاكم مقبولة، وأحياناً مطلوبة في إطار ضوابط، أهمها عدم تعريض الحالة الإسلامية للتهديد. فالمعارضة الفكرية لا تُقمع، طالما أنها لا تشكّل خطراً على الواقع الإسلامي.

إن الحاكم، والحال هذه، ليس مقدّساً. والدولة ليست مقدسة، ولا هي معصومة؛ الدولة كيان معنوي ومادي لتنظيم الحياة الاجتماعية، وتحقيق الأمن. أول مهماتها حفظ النظام، بل هو المعيار الأهم.

ولأن الحكم في الإسلام حكم إنساني في إطار الشريعة، صار الحاكم الإسلامي حاكماً مدنياً. والحكومة الإسلامية مدنية لأنها تتحرك في نطاق الشريعة، فالإسلام دين بالمعنى العقيدي، ومدني بالمعنى التشريعي، لأنه يتسع للحالات المدنية التي يحتاجها الإنسان.

ومن الطبيعي أن تضع السلطة في الدولة قوانين وضعية من صنع الإنسان، المهم ألا تنحرف عن الشريعة. والاجتهاد في باب المعاملات مفتوح، وثمة مساحة التقاء ما بين القانون والشريعة. القانون ـ المستند إلى القاعدة الاجتماعية ـ وُجد لخدمة المجتمع، أي لخدمة الصالح العام وجوهر الشريعة.

يمثّل القانون الوضعي امتداداً للقانون الإلهي: التدافع الإنساني الذي يقوم على التوازن بين القوى والأفكار. فالدعوة الإسلامية لا تعتمد العنف سبيلاً للإقناع، حيث لا إكراه في الدين، وإنما تعتمد الحوار. أما الدفاع عن العقيدة والأمة، فإنه مشروع، بل مطلوب، عندما يتعرضان للعدوان. وإذا فُرض القتال على المسلمين، فلا بد من الدفاع. هكذا نفهم أن القتال في سبيل الله، هو دفاع عن التقوى، أي الصالح العام، بما يتضمن من عدالة وحرية ومسؤولية.

رفض السيد بوضوح تام فكرة الحروب الدينية، فالمعتقدات الدينية لا

تتحارب، ولا تتقاتل. القاعدة القرآنية هي ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125). الحرب تكون دفاعيةً عن العقيدة والأمة، إنها دفاع عن النفس، كما يُشرع القانون الوضعي المعاصر على الصعيدين الوطني والدولي.

على قاعدة هذه المنطلقات الفكرية، المستندة إلى العقيدة والشريعة، يجتهد السيد في مقاربته تحديات النظام العالمي المعاصر، بعدما عايش بعض حوادثه وتفاصيله. وظل همه أمن العالم الإسلامي، أي حفظ نظامه.

لقد رفض أحداث 11 أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة، عقلاً وشرعاً وديناً، لكنه استشرف الخطر الآتي على الإسلام والمسلمين تحت ذريعة (مكافحة الإرهاب).

راح الغرب يطالب المسلمين بتغيير أفكارهم، وواقعهم، ويُلصق بالإسلاميين تهمة الإرهاب والعنف، وصارت قضية فلسطين، والحال هذه، بعيدةً من الاهتمامات العالمية من حيث هي قضية حق وعدل، وغدت الثورة الإسلامية في إيران محاصرةً تحت ضغط الحملات الدولية المتلاحقة، وانتشرت الحروب الصغيرة داخل الدولة الواحدة، بدلاً من الحروب الإقليمية والعالمية، فكانت مدمرةً وعنيفة، بل أكثر عنفاً من حروب سابقة.

وفي الوقت الذي دعا السيد إلى مواجهة المخاطر الآتية من الغرب، تحت دعاوى واهية، مثل (النظام العالمي الجديد)، و(صدام الحضارات)، و(خطر الأصولية الإسلامية)، و(الحرب العالمية على الإرهاب). . . لم يتنكّر لمدنية الغرب، بل دعا إلى الإفادة من علومه وتقنيته الحديثة. فالمواجهة ليست مع الشعب الأميركي، ولا مع شعوب الغرب، الذين هم ساحة الدعوة الإسلامية.

نبّه السيد إلى مخاطر الوهم بالعصر الذهبي الأميركي بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وانتهاء الحرب الباردة، وتوقع دخول الولايات

المتحدة في أزمات ومشاكل داخلية وخارجية. لقد اعترف بوجود واقع دولي جديد، دون الوصول إلى نظام عالمي جديد محدد القواعد والأفكار.

رفض السيد العولمة التي أسقطت الحواجز الإنسانية بين موقع إنساني وآخر، دون أن يرفض الحوار مع الفكر الغربي على قواعد توضيح حقيقة مواقف العالم الإسلامي، والحفاظ على السلام العالمي في إطار الحق والعدل. بكلمة موجزة، نحن أمام مقاربات جدّية في الفكر السياسي المعاصر، انطلاقاً من العقيدة والشريعة. أو بتعبير آخر، إنه اجتهاد في الفقه السياسي يؤكد إنسانية الإنسان، ويعيد إلى الإنسان المسلم ثقته بنفسه وأمته، ويمكّنه من الانطلاق في حياة معاصرة، وفي حداثة مطلوبة داخل العالم الإسلامي بالتفاعل مع العالم كله. ونعتقد أن المفكرين الإسلاميين مدعوون للتفكّر في هذا الاجتهاد وإغنائه، وفق مناهج علمية رصينة.

المراجـع

من أدبيات السيد محمد حسين فضل الله:

- الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009م.
- صلاة الجمعة.. الكلمة والموقف، توثيق لخطب الجمعة 1989، دار الملاك، 1425هـ، 2004م.
- اتجاهات وأعلام، حوارات فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية، دار الملاك.
- الندوة (مجموعة أجزاء)، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، دار الملاك، دون تاريخ.
- حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، إعداد نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، ط 2، 2001 م.
- في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاك، 2005م، 1426هـ.
- في رحاب دعاء الافتتاح، ودعاء وداع شهر رمضان، إعداد المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك ط 3، 1424هـ، 2003م.
- للإنسان والحياة، إعداد شفيق الموسوي، دار الملاك، ط 3، 1421هـ، 2001م.
- في رحاب أهل البيت، ج 1، إعداد سليم الحسني، دار الملاك، ط 4، 1425هـ، 2005م.

ـ تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، المجلدات (3، 4، 5، 6، 7)

ـ الإسلام ومنطق القوة، دار الملاك، ط 4، 1423هـ، 2003م.

ـ خطاب الإسلاميين والمستقبل، غسان بن جدّو، حوارات مع سماحة السيد، دار الملاك، 1422هـ، 2001م.

ـ عن سنوات ومواقف وشخصيات، حوار مع منى سكرية، دار النهار، بيروت، 2007م.

ـ اخترنا لك، آفاق إسلامية، دار الزهراء، بيروت، ط 3، 1427هـ، 2006م.

ـ العلامة فضل الله وتحدي الممنوع، علي حسن سرور، دار الملاك، ط 2، 1424 هـ، 2004 م.

ـ الإسلاميون والتحديات المعاصرة، سليم الحسني، دار الملاك، ط 2، 1417هـ، 1997م.

ـ الحركة الإسلامية ما لها وما عليها، إعداد نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، 1425هـ، 2004م.

ـ صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، توثيق لخطب الجمعة 1997، دار الملاك، 1425هـ، 2004م.

ـ الوحدة والصمود في مواجهة العدوان، دار الملاك، بيروت، 1993 م.

ـ صراع الإرادات، دراسة في الفكر الحركي لسماحة السيد، إعداد سليم الحسني، دار الملاك، ط 2، بيروت، 1995 ـ 1416هـ.

ـ الحركة الإسلامية، هموم وقضايا، دار الملاك، بيروت، 2001م، 1422هـ.

ـ مع الحكمة في خط الإسلام، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1406هـ، 1985م.

ـ الجمعة. . منبر ومحراب، توثيق لخطب الجمعة 1988، دار الملاك، ط 2، 1418 هـ، 1997م.

ـ قضايا إسلامية معاصرة، أجرى الحوار خالد اللحام، ط 2، 1415هـ، 1995م.

ـ دور المساجد في بناء الأمة وتأصيل وحدتها، دار التآخي، دمشق، (كلمة ألقيت في 9/ 3/ 2007).

ـ الإسلام وفلسطين، أجرى الحوار محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1995.

ـ مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان، دار الملاك، بيروت، 2007م.

ـ بيّنات. حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، دار الملاك، بيروت، 1420هـ، 1999م.

ـ مفاهيم إسلامية عامة، ط 3، دار الملاك، بيروت، 2001م، 1422هـ.

ـ المدنّس والمقدّس. أميركا ورواية الإرهاب الدولي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2003م.

ـ رسالة إلى المغتربين، دار الملاك، بيروت، 2004م، 1425هـ.

ـ من أجل الإسلام، دار الملاك، بيروت، 1425هـ، 2004م.

ـ قضايانا على ضوء الإسلام، دار الملاك، ط 8، 2004م، 1425هـ.

ـ مجلة المعارج، بيروت، أعداد 36 ـ 38، 1998م.

ـ تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، كتاب التوحيد (4)، سلسلة دورية تصدر عن مجلة التوحيد، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، بيروت، 1416 هـ، 1995 م.

ـ الفقيه والأمة، إعداد مصطفى الشوكي، دار الملاك، بيروت، ط 2، 1421هـ، 2000م.

ـ حديث عاشوراء، إعداد جعفر فضل الله، دار الملاك، بيروت، 1418هـ، 1998م.

ـ رؤى ومواقف، دار الملاك، بيروت، 1418هـ، 1997م.

ـ تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ.

ـ تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة، دار الملاك، بيروت، 1419هـ، 1999م.

ـ أسئلة وردود من القلب، حوار مع وضّاح يوسف الحلو وإسماعيل فقيه، دار الملاك، بيروت، ط 4، 2004م.

ـ على ضفاف الوصية، شرح لوصية الإمام علي للحسن والحسين قبل استشهاده، دار الملاك، بيروت، 1425هـ، 2004م.

ـ أسلوب الدعوة في القرآن، دار الملاك، بيروت، ط 6، 1418هـ، 1996م.

ـ الحوار في القرآن، دار الملاك، بيروت، ط 6، 1421هـ، 2001م.

ـ علي ميزان الحق، إعداد صادق اليعقوبي، دار الملاك، بيروت، ط 2، 1423هـ، 2003م.

ـ المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي الإسلامي، دار الثقلين، بيروت، 1995م، 1415هـ.

ـ دنيا الشباب في حوار مع السيد، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، 1995م.

ـ الرسول الداعية في القرآن الكريم، المركز الإسلامي الثقافي، 1428هـ، 2007م.

ـ آفاق الروح في أدعية الصحيفة السجّادية، ج 1، دار الملاك، بيروت، 1420هـ، 2000م.

القضية الفلسطينية

محسن محمد صالح

كاتب فلسطيني، وباحث في دراسات القضية الفلسطينية

تظهر القراءة المتأنية لكتابات آية الله العلامة السيّد محمد حسين فضل الله وخطاباته، سعة اطلاع السيّد وعمق رؤيته؛ كما تظهر تجاوزه للقيود المذهبية والطائفية، وطرح أفكاره في الإطار الإسلامي الرحب، بل وفي الإطار الإنساني الواسع.

إن القضية الفلسطينية هي أحد الجوانب المهمة التي شغلت تفكير العلامة فضل الله واهتماماته، والتي قدَّم فيها رؤى عميقةً ناضجةً، تجمع بين العلم الشرعي والفهم الدقيق للواقع. ولعلَّ أهمية هذه الدراسة، تكمن في أنها تسعى لجمع آراء السيد فضل الله ومواقفه فيما يتعلَّق بالشأن الفلسطيني في بحث واحد. وتحاول هذه الدراسة إلقاء الضوء على رؤية السيّد من خلال نظرته العامة إلى القضية الفلسطينية، وموقفه من الكيان الصهيوني، ومن القدس، والمقاومة، ومشاريع التسوية، وتقييمه للواقع العربي والدولي.

والدراسة، بحسب الهدف منها، لا تسعى إلى الخوض في تفاصيل مناقشة تحليلية نقدية لرؤية السيّد وفكره المتعلق بفلسطين، بقدر ما تسعى إلى توضيح فكره ومواقفه بشكل جلي ومنسق.

أولاً: الرؤية العامة للقضية الفلسطينية

ينطلق السيّد في موقفه وتحليله للأمور من رؤية إسلامية رسالية ملتزمة، وهي رؤية تدعو إلى تبنّي الإسلام فكراً وسلوكاً ومنهج حياة. ورؤية السيّد في الوقت نفسه، رؤية حضارية منفتحة، تستوعب الآخر، وتلتقي على القواسم المشتركة لخدمة الأمة ومواجهة الأعداء.

وقد ركّز السيد على عشرة محاور في رؤيته العامة للقضية الفلسطينية:

1 ـ القضية الفلسطينية هي في جوهرها قضية إسلامية مركزية للأمة الإسلامية.

2 ـ أرض فلسطين كاملة، من نهرها إلى بحرها، حق ثابت لشعب فلسطين العربي المسلم.

3 ـ «إسرائيل» كيان غاصب غير شرعي، قائم على الظلم وتشريد الشعب الفلسطيني.

4 ـ لا نعادي اليهود لمجرد كونهم يهوداً، وإنما نعادي اليهود الغاصبين المعتدين المحتلين لأرضنا ومقدّساتنا.

5 ـ لأميركا والعالم الغربي دور أساس في إنشاء «إسرائيل» في قلب العالم العربي والإسلامي، وهناك مصالح استراتيجية مشتركة في بقاء هذا العالم ضعيفاً ممزّقاً متخلّفاً وسوقاً للمنتجات الغربية.

6 ـ القضية الفلسطينية ذات أبعاد فلسطينية وعربية وإسلامية وإنسانية، ويمكن لهذه الأبعاد أن تتكامل وتتناغم دونما تعارض أو تضاد.

7 ـ رفض مشاريع التسوية السلمية، ودعم المقاومة والجهاد.

8 ـ يجب عدم الاستسلام للواقع، فالنصر والتحرير قادمان، وعلينا النظر إلى المستقبل، وعلينا تغيير الواقع بأدوات الواقع.

9 ـ المعركة مع العدو هي معركة ذات أبعاد حضارية، تستدعي الارتقاء بالجوانب الإيمانية والثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وغيرها.

10 ـ إن الجيل المؤمن المجاهد يجب أن يتصف بروح الوحدة، وبمعاني العزة والكرامة والعدل والجهاد والصبر.

القضية الفلسطينية بالنسبة إلى السيّد هي قضية إسلامية وقضية مبدئية وقضية مركزية؛ وهو ما يعطيها أهميةً وأولويةً تتجاوز أية قضية أخرى في عالمنا المعاصر. ويرى السيّد أن قضية فلسطين هي القضية الأساس، وأن كل القضايا المتصلة بهذا البلد العربي أو المسلم أو ذاك، هي فرعٌ عن القضية الفلسطينية. ولذلك يقول السيّد إن «موقفنا من القضية الفلسطينية

دين ندين به، وليس مجرد شعار سياسي نستهلكه اليوم لنتركه غداً». ويؤكد السيّد أن القضية الفلسطينية هي القضية الأم، التي بها يعز الإسلام وأهله. (نشرة القدس، العدد السنوي؛ والسفير، 4/ 3/ 2008).

ولذلك، يؤكد السيّد أن فلسطين تختصر كل القرن الذي مضى، وتختصر كل آلام الأمة، وكل أحلامها، «لا حلم بدون فلسطين، وتسقط كل الأحلام عندما تسقط فلسطين. . . ليست معركةً وليست مفاوضات، وليست تفاصيل، ففلسطين قصة أن تكون الأمة أو لا تكون» (آية الله العظمى، السيّد محمد حسين فضل الله، المدنس والمقدس، أميركا وراية الإرهاب الدولي، دار رياض الريّس، ط1، حزيران 2003م، ص: 125).

ويرى السيّد أن مسألة استعادة الفلسطينيين لأرضهم التي عاشوا فيها، هي مسألة إنسانية أخلاقية، لأن من حق الإنسان أن يبقى في أرضه، وأن يعود إليها، وأن يحكمها، وأن يعيش فيها إنسانيته وعزته وكرامته (المدنَّس والمقدَّس، 386). كما يرى أن القضية الفلسطينية تمثل القضية الأنصع للمظلومية في هذا العصر، فصحيح أن لها بعدها العربي والإسلامي، إلا أنها أصبحت تمثل قضيةً إنسانيةً بحجم العالم. (المكتب الإعلامي للعلامة المرجع، السيّد فضل الله، 2008/10/19).

ويفتي السيّد، ومعه إجماع علماء الأمة الثقة، بحرمة التنازل عن أي جزء من فلسطين، وبعدم شرعية الغصب اليهودي الصهيوني لفلسطين، وأن مرور الزمن، ولو بلغ مئات السنين، لا يعطي شرعية للغصب. ويوضح السيّد، أن ملكية الإنسان لمنزله، أو حق شعب في وطنه، مسألة ليس لها أي بديل، لا في القانون ولا في الحضارة، إلا برضاه. ويبيّن السيّد أنه إذا كان من حق الإنسان أن يتنازل عن منزله، فليس من حق الشعب أن يتنازل عن وطنه، لأن الوطن ليس ملك الناس في هذه المرحلة الزمنية أو تلك، بل هو ملك الأجيال كلها. كما أن تنازل إنسان عن منزله للمحتل مقابل منزل آخر، لا يجوز إذا كان ذلك يؤدي إلى إضعاف مسألة التحرير. . . ولذلك، فإن السيّد يؤكد أن بيع أي فلسطيني

أرضه ومنزله لليهود، يمثل خيانةً للأمة، باعتبار أن منزله وأرضه جزء من فلسطين التي لا بد للجميع من أن يحافظوا عليها (المدنَّس والمقدَّس، ص: 388 ـ 389).

وقد أفتى السيّد بحرمة «أيّ حالٍ من حالات التّطبيع مع العدوّ الصّهيوني»، مشدّداً على أنّ «فلسطين في حدودها التّاريخية، هي أرض عربية إسلامية، ولا يملك أحدٌ شرعية التفريط بشبر منها»، وأكد في بيان له، أن «حرمة التطبيع مع العدوّ تشمل كل مسلم، وأن عدم شرعية التفريط بأيّ شبر من أرض فلسطين، هو خطّ إسلاميّ شرعيّ لا ينطلق التنظير له من خصوصية مذهبية» (الحياة، 2009/9/14).

ولذلك أكد السيد أن «من واجب علماء الأمة من السنّة والشيعة أن يعملوا على استعادة فلسطين بكاملها من النهر إلى البحر، وأن يعملوا على تعبئة الوجدان العربي والإسلامي في سبيل ذلك» (المستقبل 5/ 1/ 2009).

وقد خاطب السيّد المؤتمر الإسلامي الذي عقد في السنغال سنة 1991، مستغرباً سلوك الدول الإسلامية المستعدّة للاعتراف بـ «إسرائيل» على معظم فلسطين المحتلة، ويتساءل: إذا كنتم مسلمين، فهل من الإسلام أن نتنازل عن أرض الإسلام للكفر؟ هل من الإسلام أن نبذل أرضاً إسلاميةً لتكون أرضاً يهوديةً؟ (العهد، 13/ 12/ 1991). وهي أسئلة بديهية يسألها السيّد، ليكشف إلى أي مدى وصلت البلدان الإسلامية في ضعفها وعجزها وبعدها عن مرجعيتها الإسلامية.

ويؤكّد السيّد أن «إسرائيل» وجودٌ غير شرعيّ، لأن «إسرائيل» دولة غاصبة لكل إنسان فلسطيني طردته من بيته وأقامت مقامه يهودياً. ويضيف: «إننا نعتقد أن السلطة الفلسطينية لا تملك حقَّ توقيع أيِّ صلحٍ يعطي اليهود الحق في مصادرة أراضي وبيوت الفلسطينيين، بمن فيهم فلسطينيو 1948. نحن نعتقد أن الغصب حرام كما الخمر حرام، ولن يأتي زمان يكون الغصب فيه حلالاً» (الإسلام وفلسطين، حوار شامل مع السيّد محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار محمود سويد، مؤسسة الدراسات

الفلسطينية، بيروت، ط1، تشرين الثاني 1995، ص: 96 ـ 97). ويرفض السيّد أيّ ترتيبات أمنية مع الإسرائيليين، لأننا، بحسب السيّد، «نرفض شرعية وجود «إسرائيل» في ذاتها، نرفضها حتى لو لم نستطع أن ندافع عن رفضنا، وحتى لو كلّفنا ذلك أن نُضطهَد في الداخل والخارج» (السيّد محمد حسين فضل الله، المدنّس والمقدس، أميركا وراية الإرهاب الدولي، إعداد الدكتور نجيب نور الدين، دار رياض الريّس، بيروت، ط1، حزيران 2003، ص: 171).

إن فتوى السيّد بحرمة التنازل عن أيّ جزءٍ من فلسطين، تمثل الاتجاه العام لعلماء المسلمين منذ وجدت القضية الفلسطينية، وهو ما أكّده مؤتمرا علماء فلسطين سنة 1935 وسنة 1936، وفتوى الشيخ العلامة السيّد محمد كاشف الغطاء سنة 1937، وفتاوى علماء الأزهر، والإمام روح الله الموسوي الخميني، وعلماء المسلمين على مدى العقود الماضية.

ويرى السيّد فضل الله أن عظمة التحدّي تفرض علينا توسيع الصراع مع العدو، وتكامل دوائره الفلسطينية والعربية والإسلامية والإنسانية. كما تفرض علينا من جهة ثانية أن نستعدّ لمعركةٍ تتداولها الأجيال حتى يأذن الله بالنصر والتحرير. ويقول السيّد إن القضية الفلسطينية فلسطينيةٌ في جغرافيتها وفي شعبها، وعربيةٌ في قوميتها، وإسلاميةٌ في عمق المعاني التي تحكم شعبها؛ حتى المسيحيين من شعبها الذين لا ينتمون إلى الإسلام دينياً، فإنهم ينتمون إلى الإسلام حضارةً وفكراً وتاريخاً (محاضرة لسماحة آية الله العظمى، السيّد محمد حسين فضل الله، القضية الفلسطينية، صراع الهويات وضياع الأرض، نادي خريجي الجامعة الأميركية، بيروت، 12/ 7/ 1993). وبحسب السيّد فإن الفلسطينيين عندما لا يتحركون، لا يستطيع أحد أن يتحرك، إذ إن الفلسطينيين هم القاعدة، ثم العنصر العربي، ثم العنصر الإسلامي، ثم كل الناس الذين ينطلقون من خلال حركات التحرر في العالم. وإن الواجب هو جمع التيارات، وعدم السماح بإيجاد حواجز فيما بينها. وإنه إذا استطعنا أن نتجاوز المسألة الفلسطينية والمسألة العربية إلى المسألة الإسلامية، وحتى

إلى مسألة الحرية في العالم، فإننا عندئذٍ نستطيع أن نبدأ خطواتنا في الاتجاه الصحيح (الإسلام وفلسطين، ص: 118 ـ 119).

ولذلك، يرفض السيّد أن ينغمس أصحاب الأيديولوجيات الوطنية والقومية والإسلامية واليسارية بخلافات تشغلهم عن مشروع التحرير، وتستنفد طاقتهم فيما لا طائل منه. ويرى أنه على كل الذين يؤمنون بالتحرير، أن يعتبروا برنامجهم هو ساحة المعركة؛ إذ ما معنى أن نتنازع الآن عروبياً أو إسلامياً، والأرض ليست بيدنا...؟ ويقترح السيّد أن ينطلق العربي من خلال عروبته، والإسلامي من خلال إسلامه، دونما تعارض أو تضاد (فلسطين الثورة، 1/1/1993). فعلينا أن نشعر «أن الإسلام عندما يكون قوياً، فإن العرب يكونون أقوياء، والعرب عندما يكونون أقوياء فإن الإسلام يكون قوياً» (الهدف، 6/9/1998). وهو يدعو إلى توحيد الموقف والبندقية؛ فلا طائفية ولا مذهبية ولا عصبية، كما يدعو العاملين لفلسطين أن يبدؤوا بالأمة ليكسبوا المستقبل والحضارة والحرية والحياة (المدنَّس والمقدَّس، ص: 125).

ومن جهة أخرى، كرر السيّد كثيراً معنى مهماً، هو أن «إسرائيل» لن تبقى قويّةً إلى الأبد، كما أن العرب والمسلمين لن يبقوا ضعفاء إلى الأبد (المدنَّس والمقدَّس، ص: 194). وبالتالي، فإن معركة تحرير فلسطين هي معركة أجيال. ولذلك دعا السيّد الفلسطينيين والعرب والمسلمين إلى أن لا يُقدِّروا المسألة بالسنين، لأن المسألة مسألة عدو عاش أجيالاً حتى اغتصب الأرض، ويجب أن نعيش أجيالاً حتى نسترجع أرضنا؛ «إنها معادلة الحرية التي لا يفهمها إلا المجاهدون» (العهد، 9/12/1988). ويوضح السيّد أننا نرفض الآن الاحتلال والظلم بألسنتنا إذا لم نستطع بأيدينا... «ولينتقل الرفض من جيلنا إلى جيل أبنائنا وأحفادنا، لتنتقل القدس كموقفٍ سياسيّ إسلاميّ، أو كموقف للمستضعفين كلهم مع الأجيال كلها، وسيأتي جيلٌ ندخل معه المسجد كما دخلنا من قبل، ولا بدّ من أن نفكر ولو بعد عشرات السنين أن نخرجهم منها» (المدنَّس والمقدَّس، ص: 141). وفي موضع آخر، يذكر السيّد أنه «إذا اعتبرنا أن لدينا مبادئ تفرض

علينا أن نكون أحراراً في دنيانا، فلنستعدّ لمعركة أجيالٍ لا جيل واحد. علينا أن نعلّم أولادنا ما معنى إسرائيل في مستقبلهم، حتى تأتي الفرصة ليزول هذا السرطان المرضي» (من أجل الإسلام، ص: 169).

ولأن السيّد يدرك الواقع المرير الذي تعيشه الأمة العربية والإسلاميّة، وحجم التآمر الهائل الذي تواجهه القضية الفلسطينية، فإنّه بروح العالم الداعية، يركّز على ترسيخ المعاني الإسلامية التي تعمّق الفهم، وتنمّي روح المسؤولية، وترفع المعنويات؛ ومنها الوحدة والجهاد والصبر والعزة والكرامة، ورفض الأمر الواقع، والتطلّع إلى صناعة المستقبل.

فقد أكّد أنَّ الجهاد حركة دفاعية من أجل الدفاع عن المظلومين والمستضعفين؛ وليس هناك جهاد عدواني، لقوله تعالى ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾(البقرة:190)؛ وإن أي حركة عنف لا تتحرك في هذه الدائرة، هي عملية إرهاب تفتقد الشرعية الإسلامية... فالإرهاب يمثّل الاعتداء على الشخص أو على الجماعة، لاعتبارات سياسية مجردة لا علاقة لها بحال الحرب، أو لاعتبارات ذاتية أو مالية أو ما شابه ذلك... أما المقاومة، فهي عملية مشروعة، لأن الاحتلال هو أعلى درجات العدوان، وأعلى أنواع الإرهاب، وأعلى أنواع الظلم (المدنّس والمقدّس، ص: 156).

وينبّه السيّد إلى أن قضية الهزيمة ليست قضية واقع، ولكنها قضية روح وإرادة، وأنه إذا أردنا أن نكون على مستوى المسؤولية على المستوى العالمي، فعلينا أن لا ندع الضعف والحزن يسري إلى قلوبنا (المدنّس والمقدّس، ص: 139 ـ 140). ولذلك، فإن على الإنسان أن يستشعر إنسانيته المرتبطة بمعاني الحرية والكرامة، فإذا فقد الإنسان إنسانيته، فما قيمة كل ما يربحه؟ فالإنسان، بحسب السيّد، لا يحصل في الحياة على شيء إلا ليفقد شيئاً آخر، وهو لن يحصل على الحرية إلا إذا فقد شيئاً من ذاته أو ملذّاته وشهواته وماله. وهنا ينبّه السيّد إلى المعاني السامية التي كرّسها الإمام الحسين في كربلاء، عندما أعلن:

«هيهات منا الذلة»، وعندما اختار مصارع الكرام على طاعة اللئام (آية الله العظمى، السيّد محمد حسين فضل الله، الوحدة والصمود في مواجهة العدوان، مواقف إسلامية، دار الملاك، بيروت، 1993، ص: 9). كما يذكِّر بقول عليّ(ع): **«لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»**، وقوله للإمام الحسين(ع) **«أكرم نفسك عن كلّ دنيةً»**. وهي معانٍ تنبض بالعزَّة والكرامة. ويعطي السيّد دلالةً حركيةً إيمانيةً لمعنى اختيار يوم القدس في الجمعة الأخيرة من شهر رمضان، فهو يعدّه يوماً تُعبّأ فيه الأمة، ويتحوّل فيه اجتماع المسلمين إلى حالة إسلامية ترفض «إسرائيل» بما تمثل من موقعٍ للاستعمار، ومن بؤرةٍ للانحراف والفساد، كما ترفض الطعام والشرابَ والشهوات، فيكون تعبيراً عن أحد معاني الصوم السياسي، الذي ينبغي أن يكون متلازماً مع الامتناع عن الطعام والشراب وغير ذلك (من أجل الإسلام، ص: 166).

ويؤكد السيّد كثيراً رفض الاستسلام للواقع، وما يفرضه الآخرون، ويدعو إلى تبنيّ واقعية ثورية، ترفض الواقع الحالي البئيس، وتدرسه وتغيّره بطريقة واقعية، وتدرس موازين القوى، وتسعى لاستحداث موازين جديدة تصارع بها... بحيث تغير الواقع بأدوات الواقع، وبالأدوات التي يصنعها الإنسان من أجل أن يغيّر الواقع (من أجل الإسلام، ص: 61 ـ 62). وينبه السيّد إلى أن الحاضر قد لا يكون معنا، ولكن المستقبل آفاقه مفتوحة على الحرية وعلى الفتح الكبير (العهد، 13/ 12/ 1991).

ويرى السيّد أن العدل قيمة عليا لا تقوم الحياة إلا بها، وأن رفع الظلم وردّ الحقوق إلى أهلها، بما في ذلك حق الشعب الفلسطيني في حريته واستقلاله وأرضه ومقدساته، هو مقتضى العدل الذي تقوم عليه الأديان والرسالات. ولذلك يدعو المسلمين إلى أن يكونوا أمّة العدل، لأن كل الديانات، حسبما يوضح السيّد، هي حركة عدل، فالعدل يختصر كل الرسالات، وذلك قوله تعالى **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾**(الحديد: 25). فكلُّ الرسل كانت دعواهم العدل، وكذلك كل الكتب... «عدلك مع الله، ومع نفسك، ومع الناس والحياة، هذا الذي يختصر كل الأديان. أن تكون ظالماً، يعني

أنك لست مسلماً ولا مسيحياً ولا موسوياً، لأن الظلم لا دين له. العدل هو الذي يوحّد الأديان» (المدنّس والمقدّس، ص: 148).

ثانياً: اليهودية والصهيونية و«إسرائيل»

يناقش السيّد العلاقة الشائكة والملتبسة لدى الكثيرين بين اليهودية والصهيونية و«إسرائيل»، بخلفيَّة العالم المسلم المتبحّر، وبخلفيَّة المتخصّص المطّلع على المشروع اليهودي الصهيوني، ويقدم رؤيةً ناضجةً منفتحةً، ولكنها لا تجامل فيما تراه حقاً.

ينبّه السيّد إلى انفتاح المسلمين وروحهم الإنسانية وعقليتهم التي تستوعب الآخر، وتعطف عليه، وتعالجه بالحب، حتى أولئك الأعداء والخصوم الذين عندما نقوم بمواجهتهم، ومنعهم من الظلم، فإنما نساعدهم على معالجة شرور أنفسهم، وهذا من الرحمة بهم. ويقول السيّد إن الأديان كلّها علّمتنا أن نحبَّ كلَّ الناس؛ أن نحب الذي يمنحنا الخير، وحتى الذي يتحدّانا بالشرّ، أن نحبّه لا أن ننحني أمامه، أن نعمل على أساس أن يفهم جيداً أن الكراهية تكلّفه كثيراً. ويضيف السيّد، أن حبنا للآخرين يعني أن نمنعهم من أن يصادروا إنسانية الإنسان، وأن نقوم بأكثر من عملية جراحية لنزيل سرطان الاحتلال وسرطان الاستكبار، لأن هذا السرطان لن يقتلنا فحسب، ولكنه سيقتلهم أيضاً. فالحب في نظر السيّد ليس مجرّد نبضة قلب... الحب منهج... فنحن «لا نكره أعداءنا، ولكننا نحبّهم لنستأصل سرطان العداوة من صدورهم بالطريقة التي يفهمونها جيداً» (المدنّس والمقدّس، ص: 120).

ودعا السيد إلى «حوارٍ عالميٍّ لأتباع الأديان لإنقاذ البشرية وتخفيف أوجاعها»، وأشار إلى «أن المسلمين يتطلّعون إلى حوارٍ على مستوى العالم مع اليهود»؛ مشدّداً على «أنّ المسألة الإسرائيلية هي مسألة مختلفة، لأنها تمثّل قضيّة ظلم وطردٍ لشعبٍ بأكمله من أرضه، في عمليّة سطوٍ مسلّح دعمتها الإداراتُ الأميركية». ولفت السيد النظر إلى أنّ «المسألة بيننا وبين اليهود في فلسطين، هي مسألة ثقافيّة حضاريّة سياسيّة، يحاول

الإسرائيليون تغليفها بإطارٍ ديني، فيما هي أوضح قضية لجهة الظلم اللاحق بالفلسطينيين، والذي تشجِّع عليه الإدارات الأميركية بدلاً من العمل لرفعه، أو لإيجاد حلٍّ عادل لهذه القضية التي شغلت بال العالم على مدى عقود سابقة» (المستقبل 2007/4/17).

ولذلك، فالمسألة ليست مجرّد كراهيةٍ وبغضٍ لليهود لأسباب دينية أو عنصرية، وإنما هي مسألة مرتبطة بحال العداء الناتجة من ارتكاب الصهاينة جريمة احتلال فلسطين، وتشريد شعبها، وارتكاب المظالم بحقهم، تحت ذرائع دينية أو تاريخية أو عنصرية. والعدوان يجب ردّه، والظّالم يجب ردعه، أياً تكن ديانته أو قوميته. وعلى هذا، فإنّ السيّد يبيّن أن المسألة اليهودية ليست مسألةً دينيةً في عمق السياسيين اليهود، بل اعتبروا الدين مجرد شعار. ولهذا، فإنهم لا يتحركون في قوانينهم وفي سياساتهم وفي علاقاتهم من موقع التفاصيل الشرعية للدين اليهودي، ولكنهم جعلوا المسألة مسألةً قوميةً يهوديةً، فأصبحت تفكّر قومياً، ولهذا أخذت الكثير من الأفكار العنصرية التي تؤمن بها بعض القوميات (من أجل الإسلام، ص: 491).

ويرى السيّد أن الصهاينة واليهود بشكلٍ عام، لم يفرّقوا بين الصهيونية واليهودية، لأن اليهودية تختزن في داخلها، في مفهوم اليهود، العنصرية ضد الآخر، لذلك استخدم هؤلاء اليهود كلَّ مفردات اليهودية التلمودية في تعبئة كلّ اليهود ضدَّ العرب والمسلمين (الهدف، 6/ 9/ 1998). وبحسب السيّد، فإن التيار الغالب على اليهود يتحدث بنظرة دونية عن العرب والمسلمين، وهو تيّارٌ حوّل اليهودية إلى حالةٍ متعصّبةٍ متشدّدة، تحاول أن تجتذب الفكر اليهودي إلى ما يدّعون أنه حقٌّ تاريخي لهم في فلسطين، وأن اليهود هم شعب الله المختار. ولذلك، فإن السيّد يرى أنّ «إسرائيل» تمثل اليهودية المتطرفة المتعصبة المتغطرسة والعنصرية التي تحركها الصهيونية العالمية؛ وأن «مسألتنا مع إسرائيل ليست مسألة اليهود مع الإسلام، وإنما هي مسألة الشّعب العنصري الذي حوّل الدين إلى قوميَّة عنصريَّة مُغلَقَة تكره كلّ الشعوب. . . والمسألة بيننا وبين

إسرائيل لا تقتصر على مواجهة إسرائيل العنصرية في فلسطين، بل هي باختصار، معركةٌ بين قوى الاستكبار العالمي والمستضعفين» (مجلة شؤون عربية معاصرة، 2/ 2/ 2009).

وينبه السيّد إلى الحاجز النفسي الذي وضعه القرآن الكريم في نفس كلّ مسلم تجاه اليهود، لا من خلال يهوديتهم في خطّ التوراة، ولكن من خلال تعقيدهم القومي الذي حوّلوا فيه الحالة الدينية إلى قومية عنصرية، لا قومية منفتحة على الإنسانية كلّها (العهد، 13/ 12/ 1991). وبالتالي، فلا مجال للتعايش بين يهودية عنصرية، تسعى لاستبعاد الناس وتشريدهم من أرضهم، وبين الإسلام (المدنّس والمقدّس، ص: 141). فـ «إسرائيل» كما يوضح السيّد، «لا تعرف إلا نفسها، ولا تعرف إلا يهوديتها، فهي لن تحترم مسيحياً في مسيحيته، ولن تحترم مسلماً في إسلامه، ولن تحترم صاحب فكر حرّ في فكره؛ إنها الدولة العنصرية والشعب العنصري» (الوحدة والصمود، ص: 25 ـ 26).

ويرى السيّد أنّ «إسرائيل» تمثل امتداداً للحضارة الغربية، وأن «إسرائيل» أنشأت بينها وبين الاستعمار الغربي علاقة مصالح متبادلة، تخدم الطرفين على حساب الفلسطينيين والعرب والمسلمين. إذ إنّ اليهود الصهاينة كانوا يقيمون مشروعهم بطريقة واعية، ولم يكونوا مجرد أداة بيد الاستعمار، وإن كانوا قدّموا أنفسهم في ضوء المصالح الغربية، بحيث عمل الطرفان بشكلٍ وظيفيّ تبادليّ لتحقيق أهدافهما. ويوضح السيّد أنّ «إسرائيل أرادت لنفسها وأراد لها الاستعمار، أن يكون لها نمو في هذا المكان، لتعطّل تطوّر المنطقة التي تمتلئ بالثروات الطبيعية. . . وقد انطلقت «إسرائيل» عندما بدأت المنطقة تعيش هاجس الحرية، وكانت الحرية جنيناً في المشاعر والأفكار. . . وبدأ الاستعمار يفكّر في أن يخنق الجنين. . . فقد كان القرار الحاسم عند الاستعمار أن نكون سوقاً استهلاكيةً لمنتجاتهم، وأن تتحرك كل مصالحهم لتستهلك ثرواتنا وواقعنا، وتحوّلنا إلى أمّة مستهلكة، لا أمّة منتجة. ولهذا، وُجدت «إسرائيل»، من أجل منع الصحوة ومنع التقدم. . . لهذا فإننا نواجه خطر المصير والوجود (من أجل الإسلام، ص: 168).

ويبيّن السيّد أنَّ صراعنا مع «إسرائيل» واليهود الصهاينة يتَّخذ بُعداً دينياً ضدّ المسلمين، ويرفض أن يُعطى الصراع بُعداً قومياً فقط، ويتساءل: إذا كانت المسألة قوميَّةً فقط، فكيف نُفسِّر موقف اليهود ضدّ المسلمين في العالم، كيف نفسّر أن اليهود يتعقّدون من قنبلة باكستان النووية... كيف نفسّر أن اليهود يلاحقون كل موقع للإسلام في العالم، كما يلاحقون كلَّ موقعٍ للعروبة؟ فهم لا يفصلون بين العروبة والإسلام (الهدف، 6/ 9/ 1998).

إن التحالف بين «إسرائيل» وقوى الاستعمار الغربي، جعل «إسرائيل» في حماية هذه القوى، وخصوصاً الولايات المتحدة، وجعل هذه القوى المتحكّمة بالقرار الدولي ووسائل الإعلام العالمية، تسعى بكل الطرق لصيانة أمن «إسرائيل»، واتهام قوى المقاومة في فلسطين ولبنان بالإرهاب (المدنَّس والمقدَّس، ص: 145). وقد استفادت «إسرائيل» من وجود لوبيات وقوى ضغطٍ كبيرةٍ في دول العالم الغربي، تملك أدوات نفوذ كبيرة سياسية وإعلامية واقتصادية، وتستخدمها لدعم المشروع الصهيوني في فلسطين؛ فأصبحت مسألة «إسرائيل»، بحسب السيّد، «مسألة الأخطبوط الذي له يد في كل العالم» (العهد، 12/ 12/ 1989).

وعلى هذا، فإن السيّد يرى أن المعركة مع اليهود في فلسطين هي معركة حضارية، ولذلك، فلا بدّ من أن نختار أسلحتنا الإعلامية والثقافية، كما نختار أسلحتنا العسكرية (المدنَّس والمقدَّس، ص: 392). إن معنى حديث السيّد عن معركة حضارية، هو أن على الفلسطينيين والعرب والمسلمين استكمال أدواتهم النهضوية، وبناء عناصر القوة المختلفة، وأنّ الصراع يتَّخذ ميادين مختلفة في صناعة الإنسان، وفي الثقافة والاقتصاد والأمن والسياسة... وغيرها. وبالتالي، فليس الأمر مجرّد توفير أسلحة للقتل، وإنما تحقيق مشروع نهضوي يفيض بالحياة والحيوية، ويكون السلاح جزءاً من أدواته لتحقيق العدل وصيانة الحقوق وتحرير الأرض ودفع الظلم.

ينبّه السيّد في حديثه عن اليهود إلى سلوكهم التاريخي، والتعبئة

العقائدية والعنصرية التي يتلقونها، وكيف أنّ اليهود الغاصبين ارتكبوا المجازر، فبقروا بطون الحبالى في دير ياسين... وقتلوا خيرة الشباب في «حولا»، وانطلقوا في سنة 1978 وسنة 1982 ليدمّروا ويقتلوا ويهدموا البيوت على رؤوس الأطفال والنساء والشيوخ. وتساءل السيّد عن معنى الخضوع لليهود؟ ثم أجاب: «إن معنى ذلك أنّكم تعطونهم فرصةً لأن يثأروا من علي بن أبي طالب في موقعة خيبر، ولأن يثأروا من رسول الله في موقعة بني النضير وبني قريظة» (الوحدة والصمود، 9 ـ 10). وهكذا، فإن السيّد سلك سلوكاً تثقيفياً تعبوياً وهو ينبه إلى مخاطر الاحتلال الإسرائيلي، وإلى العقلية التي تحكم اليهود الصهاينة.

ثالثاً: القدس

بالنسبة إلى السيّد، فإن القدس هي الأرض المقدّسة التي باركها الله، وبارك من حولها وما حولها... «نحن لا نستطيع أن نفرّق في وعينا الديني والروحي بين مكّة والقدس... القدس تختزن في ذاكرتنا وعقولنا وقلوبنا الكثير من المعاني الروحيّة والقيم المتّصلة بقضايا الحرية والعزّة والكرامة». والقدس، كما يوضح السيّد، كانت منذ البداية هدفاً للاستكبار العالمي بكافّة أشكاله... بينما تعاني هذه الأيام مشكلة معقدة من خلال الاحتلال اليهودي الصهيوني الذي يرمي لجعلها عاصمة أبدية لـ «إسرائيل»... (المدنّس والمقدّس، ص: 137 ـ 138).

وينبّه السيّد إلى الأهمية الرمزية للقدس، فالقدس، بحسب السيّد، رمزٌ يعطي الأرض والمنطقة والسياسة معنى، يتعدّى حدودها وحجمها... فتصبح الأرض قضيةً ورسالةً. ويوضح السيّد أنه لا بدّ للسياسة من أن تكون لها رسالة، ولا بدّ للوطن من أن تكون له رسالة، وكل ذلك يتجمّع في القدس... لأنها كانت مهبط الرسالات... فأراد الله سبحانه من خلال هذه البقعة الطاهرة، أن تكون لإنسانية الإنسان معنى... «أن تكون القدس الرمز، لتجعلها طابع سياستك ووطنيتك وإخلاصك لأرضك». ووفق هذا التصوّر، يطرح السيّد القدس على

أساس أن تكون «الرسالة المنفتحة التي لا تضيق، ولا تتعلّب، ولا تختنق بهذا اللغو الطائفي»؛ فمعنى القدس، أن تتحرَّك في سياستك من موقع إسلامك لله، ومن موقع ما تمثّله القدس من معنى رسالي» (من أجل الإسلام، ص: 54).

وينبّه السيّد إلى أنَّ القدس ليست حجراً ولا مسجداً ولا كنيسةً، القدس بالنسبة إلى السيّد هي الإنسان الذي يعطي للرمز معناه، ويبث فيه الحياة والحيوية والحركة. ولذلك، ينبغي أن يدعم الإنسانُ العربيُّ المسلمَ في القدس، بما يعينه على الصمود، وبما يحفظ هوية القدس ورسالتها. وينبه السيّد إلى أنَّ التركيز على القدس لا ينبغي أن ينسينا بقية فلسطين، فهي رمزٌ لفلسطين، ولا يجوز أن تستخدم، كما يفعل البعض، في مشروع التسوية، من باب التركيز على البعض، بينما يتم التنازل عن معظم الأرض (القدس، العدد السنوي، وجريدة الديار، 27/ 11/ 2000).

وقد دعا السيّد إلى إحياء يوم القدس في الجمعة الأخيرة من كلّ رمضان، والذي كان قد دعا إليه الإمام الخميني. وقال إن يوم القدس يجب أن يكون يوم الإسلام... يوم الرفض للاحتلال... فلننطلق مع يوم الإسلام لنأخذ القوة من جديد (المدنَّس والمقدَّس، ص: 141).

ودعا السيّد مرات عديدةً المسلمين والعرب إلى تحمل مسؤولياتهم تجاه القدس، وتجاه التهديدات التي يتعرَّض لها المسجد الأقصى، وحذَّر من المخاطر الناتجة من الحفريات تحت الأقصى وفي محيطه (انظر مثلاً: الشرق الأوسط، 7/ 2/ 2007).

رابعاً: المقاومة الفلسطينية

دعم السيّد المقاومة والانتفاضة في فلسطين بكلّ قوة، ورأى في الروح التي سرت في الانتفاضتين الأولى والثانية، روحاً إسلاميةً يجب تشجيعها وتطويرها، كما رأى فيها بوادر الأمل بالنصر والتحرير. وذكَّر السيّد بأنَّ الانتفاضة في فلسطين دليل على أننا لا نزال نملك معنى القوة،

وأنه عندما يسقط أي إسرائيلي جريحاً أو قتيلاً، وعندما نثير أي إرباك نفسي داخل المجتمع الإسرائيلي، وعندما نثير أي مشكلة سياسية في الداخل، فمعنى ذلك أننا أقوياء... ونبه السيّد إلى أن عمليات الانتفاضة لا تستطيع أن تحرر فلسطين إذا بقيت في هذه الدائرة المحدودة من الإمكانات، لكنها تستطيع أن تحرّر عقليتنا من أن الإسرائيلي إنسان لا يُهزَم (الإسلام وفلسطين، ص: 113).

وأضاف السيّد بأن قيمة الانتفاضة والمقاومة في واقعنا العربي، هي أنهما استطاعتا أن تقولا لنا بأن العربي ليس هو الإنسان المقتول دائماً، وإنما هو الإنسان القاتل والمقتول... بما يتناسب مع الخط القرآني في قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾**(التوبة: 111)... وعندما تكون القاتل تارةً والمقتول تارةً، فإن معنى ذلك أنك تتوازن مع الآخر في حركة الحياة. ويوضح السيّد أن التوازن قد لا يكون محفوظاً من ناحية الحجم، ولكنه محفوظ من ناحية المبدأ، وأنك إذا ثبتَّ على المبدأ، فمن الممكن أن تزيد في حجم التفصيلات من خلال حيويتك وحركتك (م.ن.، ص: 113ـ 114).

شعر السيّد بالسعادة والفخر بما يقدّمه الشعب الفلسطيني من خلال مقاومته وانتفاضته، وأن جهاده وصموده يعيد الروح إلى هذه الأمة، ويقوّي الأمل بالانتصار والتحرير في المستقبل. وقال السيّد: «تزداد ثقتنا بالشعب الفلسطيني يوماً بعد يوم... إنه شعب المواجهة المفتوحة على كل آفاق القضية ومستقبلها... لن يكون الشعب الفلسطيني هو من يصرخ أولاً على الرغم من الأساليب الوحشية الإسرائيلية... المستقبل سوف يبتسم للشعب الفلسطيني من خلال الجراحات النازفة، ومن خلال نهر الدم المتدفّق عطاءً وجهاداً واستشهاداً» (المكتب الإعلامي للعلامة المرجع، السيّد فضل الله، 2/ 5/ 2001).

وخاطب السيّد فلسطينيي الداخل في الذكرى الأولى لانتفاضتهم المباركة، واصفاً إيّاهم بأنهم «أهلنا الذين أنتجوا لنا من جديد عصر النصر

الذي يتحرك في خط الجهاد»، وذلك بعد أن أنتجت الأنظمة العربية طيلة السنوات الماضية، «عصر الهزيمة الذي انعكس على كل مواقفنا السياسية، وعلى كلّ مواقفنا الثقافية، وعلى كلّ مواقفنا الأمنية». وقال لهم السيّد إنهم الشعب الذي «أعاد إلينا الروح من جديد...»؛ وإن الخصوم والأعداء أرادوا أن يُصوّروا أنَّ اليهودي هو الجندي الذي لا يُقهر، وأنَّ اليهوديّ هو السياسي الذي لا يُغلب... فطالبهم السيّد بأن يؤكّدوا من جديد أنَّ «اليهودي المحتلّ يتحوّل إلى فأر مذعور، عندما يقف الإنسان العربي والمسلم أمامه ليواجه كلَّ مخطَّطاته» (العهد، 9/ 12/ 1988).

وفي رأي السيّد، فإنَّ الانتفاضة لم تعد المظلّة التي تحمي الشعب الفلسطيني وقضيته فحسب، بل استطاعت أن تعطي الأمَّة كلّها قوّةً معنويّةً كبرى، لشحنها بالإرادة والعزيمة في مواجهة الهجمة الأميركية المتصاعدة (المكتب الإعلامي للعلامة المرجع، السيّد فضل الله، 5/ 12/ 2001).

وعندما كانت الانتفاضة الأولى مستعرةً، وبينما كان الجنوب اللبناني ما يزال تحت الاحتلال، دعا السيّد سنة 1988 إلى تثوير الشعب الفلسطيني في لبنان وغيره، على أسس إسلامية صحيحة (العهد، 12/ 12/ 1988). ودعا إلى تبنّي الإسلام باعتباره المنهج الأصح والأسلم لتحقيق النصر على الصهاينة، إذ إن الإسلام هو الأقدر على تعبئة طاقات الأمة وتحشيدها في معركة التحرير. ثم إنه لا يمكن أن يكون هناك إسلام أو حركة إسلامية دون أن تكون جزءاً من الصراع مع «إسرائيل». ولذلك قال السيّد: «يوجد محور هو الإسلام في مواجهة «إسرائيل»... نحن أقوى من أي يوم، لأننا مع الإسلام. معركة الإسلام السياسية هي الصراع مع «إسرائيل»، وليس هناك إسلام وحركة إسلامية سياسية خارج الصراع مع «إسرائيل»» (العهد، 23/ 12/ 1988).

وقد أثنى فضل الله على بطولة الفلسطينيين «الذين استطاعوا أن يفرضوا أنفسهم على العالم»، لكنه نبّه إلى المخاطر والضغوط الهائلة التي تواجهها الانتفاضة، فهم يواجهون ضغطاً دولياً، وخصوصاً من أميركا، كما يواجهون نفاقاً سياسياً من أوروبا، ومواقف مائعة من روسيا

والصين، وأخرى متخاذلة من الدول العربية. ولذلك، فإن السيّد يتصوّر أن هناك حرباً عالميةً ضد الفلسطينيين وضد حقوق الشعب الفلسطيني. وقال إن وضع المقاومة في فلسطين هو أصعب من وضعها في لبنان، حيث إن هناك فرقاً كبيراً جداً، إذ تملك المقاومة في لبنان إمكاناتٍ متاحةً وظروفاً سياسيةً تدفع بالعدو الإسرائيلي إلى الانسحاب. ومع ذلك، فإن الانتفاضة الفلسطينية استطاعت أن تخلق المأزق للعدو الإسرائيلي، وتجعله يشعر بأنّه لا يستطيع أن يتعايش مع شعب فلسطيني تحت سلطته (مجلة فصل المقال، فلسطين، 2/ 11/ 2001).

وقد تفاعل السيّد بشكل كبير مع المقاومة البطولية التي أبدتها المقاومة في قطاع غزة في مواجهة العدوان الإسرائيلي على مدى 22 يوماً (27/ 12/ 2008 ـ 18/ 1/ 2009)، ونجاحها في دحره وإفشاله. ولاحظ كيف أن قضية فلسطين هي قضية توحّد الأمة وتجمعها. وقال السيّد إنَّ غزَّة أيقظت الوجدان العربي والإسلامي، فبرزت الأمة بشخصيتها الواحدة في مواجهة الطروحات الحزبية والمذهبية المغلقة التي عاشتها وتحرّكت بها جهات وتيارات (النهار، 1/ 1/ 2009). وأضاف بأن «غزَّة البطلة والصامدة بشعبها الصابر المحتسب المؤمن الواعي المتديِّن، استطاعت أن توحّد الشارع العربي والإسلامي في نطاق وحدة وجدانية خالصة، وأن تصهره في بوتقة عربية وإسلامية طاهرة» (المستقبل، 5/ 1/ 2009).

وقد رأى السيّد أن الأجواء التي أوجدتها حرب غزَّة، تمثّل فرصةً جديدةً لكي ينطلق أصحاب العناوين التحريرية والجهادية، فيجتمعوا ضمن نطاق مواجهة المحتل، بدلاً من رفع شعارات التكفير والتضليل في مواجهة بعضهم بعضاً (النهار، 1/ 1/ 2009). ودعا من جهة ثانية علماء الأمة إلى لقاءٍ سريع وعاجلٍ يبحث في مسألتين، الأولى نصرة الفلسطينيين في غزَّة ومؤازرتهم، والثانيةَ العمل على إذابة الجليد الداخلي الذي تكوّن بين المذاهب، بفعل التراكمات التاريخية والفتاوى التكفيرية، والسعي إلى إزالة ركام الغلو والخرافة. وتساءل السيّد مستغرباً: إذا كانت مذبحةٌ بهذا المستوى من الفظاعة، وجريمة بهذا المستوى من البشاعة، وإبادة جماعية

بهذا القدر من الاتّساع والشمول، لم تدفع بعلماء الأمة ومفكريها إلى اللقاء السريع، فأيُّ واقعٍ سيدفعهم إلى التحرك بعد ذلك؟ ورأى أن الوحدة الوجدانية التي أوجَدتها «غزة المجاهدة»، يجب أن تدفع علماء الأمة إلى القيام بخطوات سريعة لمواجهة عدوّ الأمة، الذي يقتل السنة والشيعة من دون حساب (المستقبل، 5/ 1/ 2009).

وقد أصدر السيّد رخصةً شرعيةً في دفع بعض النِّسب من الحقوق الشرعية للشعب الفلسطيني، لدعم صموده وانتفاضته، شرط أن تصل إلى الأيدي الأمينة... ورفع السيّد شعار: «ادفع دولاراً تنقذ فلسطينياً» (مقابلة مع إذاعة طهران، تموز 2002).

خامساً: العمليات الاستشهادية وقتل المدنيين الإسرائيليين

أفتى السيّد بجواز العمليات الاستشهادية ضد العدو الإسرائيلي، بحكم الاضطرار، حتى لو أدى ذلك إلى قتل ما يوصف بمدنيين إسرائيليين، حيث إن الفلسطينيين فقدوا أمنهم تحت الاحتلال، وانعدمت الوسائل من أيديهم أو كادت، فكان لا بد من اللجوء إلى هذا الأسلوب، ليفقد الإسرائيلي أمنه، وليرفع يده الغليظة الخانقة عن عنق الفلسطينيين.

تحدّث السيّد عن فلسفة العملية الاستشهادية، وقدّم رؤيةً شرعيةً وواقعيةً متماسكةً لها، حيث وصفها بأنها تمثل العمق المقهور في وجدان الإنسان الفلسطيني، الذي يختزن في داخله الشخصية العربية الإسلامية التي تنبض بكلِّ عنفوانها وتطلعاتها وآلامها وجراحاتها، تماماً كما تنبض في قلب الإنسان اللبناني في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي. ففي داخل هذا الإنسان، كيانٌ فلسطيني عربي إسلامي منفتح على القيمة الروحية، بما فيها من معاني الجهاد والعزة والكرامة والحرية، ورضا الله والتطلّع إلى الجنة. وعند ذلك، لا يكون للجسد معنى، ويكون الاستشهادي أو الاستشهادية إنساناً يختصر كل آلام الأمة في حركته، فكأن الأمة تجاهد من خلاله، وكأن الأمة تتجمع لتمنحه كل قوّتها وشجاعتها، بحيث يتحرك

نحو القضية وينسى الجسد. لذلك، فإن الاستشهادي، كما يوضح السيّد، يختصر الأمة وقضيتها في شخصه، ليعلن للعدو أن الأمة لا تزال بخير، وأنها لا تزال تقاوم... أن هذه الأمة «تختصر كلَّ تطلعاتها المستقبلية في هذا الشاب وهذه الفتاة» (المدنَّس والمقدَّس، ص: 251).

ويرى السيّد أن «إسرائيل» استخدمت كل ما لديها من قوّةٍ ضدَّ الفلسطينيين، وقتلت وجرحت وشرَّدت ودمَّرت، وجرفت وحاصرت واغتالت، وأن الفلسطينيين حوصروا في زنزانةٍ أمنيةٍ لا يملكون التحرك في داخلها، ولا يملكون إلا حجارةً ووسائل دفاع بسيطة، مما لا يحقِّق أيَّ توازنٍ بين الطرفين، حتى ولو بنسبة 1٪. لقد أسقط الإسرائيليون أمن الفلسطينيين تماماً، فأصبح الفلسطينيون مضطرّين، وبحكم الضرورة، أن يرفعوا اليد الإسرائيلية القاتلة عن أعناقهم باستخدام «القنبلة البشرية».

والمسألة، كما يبيِّن السيّد، كأي مسألة عسكرية في أيِّ حرب شاملة، يضطر فيها فريق إلى تجاوز الوسائل التقليدية في حربه، حتى يستطيع أن يدافع عن نفسه. والعمليات الاستشهادية جهاد من نوع جديد، لا يتحرك في خط العدوان، ولكنه لا يقيّد المجاهدين بأيِّ أسلوبٍ عندما تُشَنُّ الحرب عليهم، ويُحشرون في زنزانةٍ أمنيةٍ وسياسيةٍ واقتصادية. ولذلك أصبح من حق الشعب الفلسطيني أن يقوم بكل الوسائل التي تسقط الأمن الإسرائيلي في شخصياته ومواقعه وأنظمته المدنية والعسكرية، تماماً كما تفعل «إسرائيل» من حصار وقتل ودمار. وبالتالي، تأخذ العمليات الاستشهادية طبيعة الدفاع عن النفس، حتى فيما يسمى المناطق المدنية؛ فالمسألة مسألة حرب، قال تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ**﴾(البقرة: 173). ولذلك أفتى السيّد بأن «العمليات الاستشهادية هي عمليات جهادية من الدرجة الأولى، بل هي أعلى أنواع الجهاد» (المدنَّس والمقدَّس، ص: 110 ـ 111، 192، 251 ـ 252، 391).

وقد أوضح السيّد أنه لا فرق في العمليات الاستشهادية بين الرجل والمرأة، بل إن حركة المرأة أكثر ثواباً وفضلاً وإيثاراً من الرجل، لأن الرجل يتحرك على أساس أن الجهاد في مواقعه فرض عليه؛ أما المرأة،

فقد وضع الله عنها الجهاد، ولذلك فإن جهادها هو جهاد تطوّعي ينطلق من عمق إنسانيتها، ومن عمق إيمانها بدينها وأمّتها. ولذلك، فإن استشهاد المرأة في هذا الخط هو بألف شهادة، إذا كان استشهاد الرجل بشهادة واحدة (المدنَّس والمقدَّس، 252).

وقد ناقش السيّد إشكالية وقوع مدنيين في أثناء تنفيذ العمليات الاستشهادية. فإضافة إلى ما أشار إليه سابقاً، من أن هذا فعل ضرورة واضطرار ودفاع عن النفس، فقد ذكر أن المناطق المدنية الإسرائيلية هي بسبب واقعها الاحتلالي الإسرائيلي مناطق عسكرية. فكل شخص يحتل بيتاً فلسطينياً، هو شخصٌ يقوم بعملية احتلال صغيرة في دائرة الاحتلال الكبير، وهو ما يعطي الفلسطيني الحق في مواجهته كعسكري، وليس كمدني. وكل من يشارك في دعم حكم الاحتلال وجيش الاحتلال بمختلف الوسائل السياسية والاجتماعية والمادية، هو إنسان غير مدني... وأغلب اليهود في فلسطين (ما عدا الأطفال) مجنَّدون في جيش الاحتلال. وينطبق ذلك على المستوطنين، فالاستيطان عملية احتلال، والاحتلال عمل عسكري، وكل من يمارس الاحتلال الفعلي على الأرض هو شخص عسكري؛ فإذا علمنا أن كل المستوطنين، أو أغلبهم، مسلَّحون كجنود احتياط في الجيش الإسرائيلي، فإن ذلك يعني أننا لا نستطيع أن نعتبرهم مدنيين (المدنَّس والمقدَّس، ص: 110 ـ 111، 387 ـ 389).

ودعا السيّد المجاهدين إلى تجنّب قتل الأطفال بالذات، لأنه ليس مبرراً في ذاته، فهؤلاء الأطفال لا ذنب لهم. ولكن السيّد لم ير بأساً من إيجاد أجواءٍ تشعر المستوطنين بأنّ أطفالهم ليسوا بمأمن، وإذا ما حدثت إصابات غير متعمّدة في الأطفال الإسرائيليين، فإن المسؤولين هم المحتلون الإسرائيليون، لأنهم نقلوا الناس بأطفالهم ونسائهم إلى هذه الأرض المحتلة، وعرّضوهم لمخاطر الحرب في ميدان الصراع بينهم وبين المجاهدين (المدنَّس والمقدَّس، ص: 389 ـ 390).

سادساً: الوضع الداخلي الفلسطيني

شجَّع السيّد التيّار الإسلامي الفلسطيني ودعمه، إلا أنه دعا الفلسطينيين إلى التوحّد في التنوّع، أو أن يتنوّعوا على قاعدة الوحدة، كما دعا إلى أن يتحول الحوار الفلسطيني الداخلي إلى مؤسسة، بغضّ النظر عن المناسبات التي تستدعي ذلك؛ فالمهم أن يستمر الحوار، لأنه يجعل كل فريق يفهم الآخر حتى لو اختلف معه (مجلة القدس، حركة فتح، 1/1/ 2004).

لم يوافق السيّد منظَّمة التحرير الفلسطينية على مسارها السياسي، وولوجها في عملية التسوية، لكنّه رفض أن يصف قيادتها بالخيانة أو العمالة، وقال إن هذه القيادة عاشت ذهنية الأنظمة، واستغرقتهم الأنظمة حتى انطبعوا بطابعها. ورأى أن قيادة المنظَّمة ارتكبت خطأً في إعلانها الدولة الفلسطينية سنة 1988، إذ إن معنى أن تتحول الثورة إلى دولة، هو أن تتوقف عن أن تكون حركةً، فتصبح خاضعةً لمنطق الدولة (. . .) ما يضيّق هامش الحركة إن لم يكبّلها ويمنعها تماماً.

كما اعتبر السيّد أنّ دخول المنظَّمة طرفاً داعماً لصدام حسين في حرب الخليج إبان احتلاله للكويت (آب/ أغسطس 1990 ـ شباط/ فبراير 1991) كان من أكبر الأخطاء. . . لأنه أعطى العرب ذريعةً كي يضربوا الفلسطينيين، وليس منظّمة التحرير فقط (الإسلام وفلسطين، ص: 124 ـ 125). كما اعتبر السيّد اتفاقات أوسلو، التي تمَّ توقيعها في سنة 1993، وما تبعها من التزامات قدّمتها المنظَّمة، كارثةً أخرى على العمل الفلسطيني.

ومن جهةٍ أخرى، انتقد السيّد أداء المعارضة الفلسطينية، وخصوصاً في السنوات التي سبقت انتفاضة الأقصى، وقال في مقابلة له أُجريت سنة 1998، إنها غير قادرة على تقديم بديل حقيقي، كما لم تستطع أن تجد قاعدةً للوحدة فيما بينها، حتى على المستوى المرحلي. ولهذا، فإنها «لا تزال تبحث في جنس الملائكة، ولم تستطع أن تقدم حتى الآن أيَّ إشارة للحل المستقبلي الواقعي للإنسان الفلسطيني». وأي معارضة لا تعيش

داخل أرضها، لا تستطيع أن تُجذّر أيَّ مشروع وأيَّ حلّ على مستوى الأهداف الكبرى (الهدف، 6/ 9/ 1998).

أبدى السيّد تقديره الكبير للدور الذي لعبته حماس، وإلى جانبها الجهاد الإسلامي وفصائل المقاومة، في انتفاضة الأقصى (2000 ـ 2005)، كما لم يخفِ سروره بفوز حماس في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني في 25/ 1/ 2006، حيث حازت 74 مقعداً من أصل 132 مقعداً (فضلاً عن أربعة مقاعد أخرى لمستقلّين دعمتهم حماس). وقد هنّأ السيّد حركة حماس بفوزها، مقدّراً تصميمها على النجاح في الحركة الإصلاحية، كما نجحت في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي. وأشار السيّد إلى أهمية أن يعطي الشعبُ الفلسطيني طرفاً إسلامياً ثقته، وأوضح أن هذه الثقة تُحمّل الحركة مسؤوليةً تتّسع بحجم الآفاق التي تطلُّ عليها القضية الفلسطينية، والأخطار التي تتهدّدها راهناً ومستقبلاً (المستقبل، 30/ 1/ 2006). وقد أكّد السيّد قدرة حماس على النجاح في المجال السياسي، وفي إدارة الوضع الفلسطيني، كما شدّد على أهمية الاستفادة من تجارب الحركات الإسلامية الأخرى التي نجحت وتسلّمت مواقع قيادية في أكثر من دولة إسلامية (النهار، 18/ 3/ 2006).

وعندما تعرّضت حكومة حماس للحصار، ولمحاولات الإسقاط والتهميش، وتحريك الفلتان الأمني في وجهها؛ دعا السيّد إلى ضرورة حلّ الخلافات بالحوار، وقطع الطريق على مثيري الفتنة. وقد رحّب السيّد باتفاق مكّة بين حركتي فتح وحماس في شباط/ فبراير 2007، وأكّد أهمية حقن الدم الفلسطيني. ودعا إلى عدم تحويل هذا الاتفاق إلى قيدٍ يحدّ من حركة الفلسطينيين السياسية والجهادية، وحذّر من الضغوط التي انطلقت وستنطلق مجدّداً، لدفع قوى الممانعة في فلسطين المحتلّة إلى الرضوخ للشروط الإسرائيلية القائمة على الاعتراف بـ «إسرائيل» دون مقابل (الخليج، 12/ 2/ 2007).

وبعد أن تصاعد الفلتان الأمني، وخصوصاً في قطاع غزّة، مستهدفاً إفشال حكومة الوحدة الوطنية التي تشكّلت بقيادة حماس، والذي انتهى إلى

سيطرة حماس على قطاع غزة في منتصف حزيران/ يونيو 2007، بينما قام أبو مازن بتشكيل حكومة طوارئ بقيادة سلام فياض في الضفة الغربية، حذّر السيّد من وجود خطّةٍ خبيثةٍ تسعى إلى إغراق الساحة الفلسطينية بالمشاكل الأمنية والاجتماعية والسياسية لتوجيه الفلسطينيين نحو هذه المشاكل، حتى تكون البديل من اهتمامهم بالقضية الفلسطينية، وسبيلاً إلى إشغالهم بالتفاصيل، حتى ينسوا قضاياهم الكبرى (النهار، 28/ 6/ 2007).

وقد حذّر السيّد مراراً من خطط أميركية وإسرائيلية تستهدف إثارة الفتنة الداخلية وتكريس الانقسام بين الفلسطينيين، ودفعهم إلى التقاتل وإلى حربٍ أهليّة فيما بينهم، بهدف إضعافهم وتشويه صورتهم، والتمكّن في النهاية من فرض الشروط الإسرائيلية الأميركية لتصفية القضية الفلسطينية. ونبّه السيّد في أواخر سنة 2009 إلى خطورة الوضع الذي وصلت إليه القضية الفلسطينية، حيث أصبحت المشكلة خطيرة ومعقّدة، لأن الكيان الصهيوني استطاع أن يزرع عناصر له داخل الساحة الفلسطينية، وأن يصبح لهؤلاء تأثيرهم في القرارات التي تتخذها القيادات الرسمية الفلسطينية، وبالتالي أصبح باستطاعة الكيان أن يتحكّم بمسار الأمور من الداخل، وليس فقط من خلال الضغوط الخارجية. وحذّر السيّد من وجود فئة في الساحة الفلسطينية ربطت مصيرها ومصالحها الشخصية بالسياسة العامة التي فرضتها الإدارة الأميركية، ووفقاً للشروط التي اشترطها العدو. وقد اعتبر السيّد الموقف الرسمي للسلطة الفلسطينية الذي اتخذته إلى جانب تأجيل النظر في تقرير جولدستون، يمثّل حلقة من حلقات «السقوط والهوان». وكان التقرير قد أشار إلى ارتكاب «إسرائيل» لجرائم حرب في عدوانها على قطاع غزة أواخر سنة 2008 وأوائل سنة 2009 (السفير، 14/ 10/ 2009).

وأيّد السيّد موقف حماس وحكومتها في قطاع غزة الصامد في وجه الحصار، كما دعم جهود فك الحصار عن القطاع، واستقبل وفداً ممن تمكّنوا من كسر الحصار بإحدى السفن، وحيّاهم على جهودهم. وفي لقائه معهم قال: «إن غزة تمثّل أكبر سجن في العالم، ولا يموت في هذا

السجن الأعداد المتواصلة من الفلسطينيين فقط ممن لا تصل إليهم حاجاتهم، بل الذي يموت هو ضمير هذا العالم المتحجّر الّذي لا يتطلّع إلى الآخرين إلا من زاوية المصالح المادية، ولا يؤثر في هذا الضمير إلا بقدر ما تُمسُّ مصالحه وأوضاعه في الأسواق والبورصات. . .» (المكتب الإعلامي للعلامة المرجع، السيّد فضل الله، 19/ 10/ 2008).

سابعاً: المفاوضات السياسية ومشروع التسوية السلمية

يؤمن السيّد بأنّ اللغة التي يفهمها الإسرائيلي هي لغة المقاومة والجهاد، وأن مشاريع التسوية السلمية المطروحة تستهدف تصفية القضية الفلسطينية، وفرض الشروط الإسرائيلية الأميركية. وقد حذّر السيّد أبناء فلسطين، في الذكرى الرابعة لانطلاق انتفاضتهم الأولى، من مشروع الحكم الذاتي، ومن أنه سيتمّ تأجيل المفاوضات بشأن مستقبل الأرض (الضفة والقطاع)، ليناقش ذلك بعد ثلاث أو خمس سنوات، ودون أن يتم وقف الاستيطان. وكان السيّد صادقاً في استشرافه المستقبلي، عندما وَقَعَ ما حذَّر منه بعد سنتين، في اتفاقات أوسلو 1993، وبالشروط والمواصفات نفسها تقريباً. وعندما كان السيّد يطلق نداءه سنة 1991، كان يحذّر من أن الأصوات البعيدة عن روح الثورة ستفقد قيمتها، عندما تسترخي في كثير من لذّات «السلام» الذي وصفه بأنه «استسلام»، وأضاف السيّد: «لقد انتظرناكم مدّةً تقرب من الأربعين سنةً حتى انتفضتم. . . فهل تريدون أن تسترخي الانتفاضة للتسوية، وتأخذ بمباهج الحكم الذاتي، الذي سوف يحشدون فيه الكثير من الزعامات الطارئة، والكثير من الاستهلاكيات، والكثير مما يبهر العيون، ويتعب القلوب، ويشلّ الحركة، ويصادر كلَّ قضية؟!» (العهد، 13/ 12/ 1991). وهذا ما حدث بالفعل، عندما انغمس الكثير من متقاعدي الثورة في المظاهر الخادعة البراقة التي رافقت الحكم الذاتي، من مناصب وألقاب ومكاسب شخصية، كما تلطّخ عديدون بتهم فساد إداري ومالي وصلات مع العدو؛ وظهر الكثير من المتسلّقين، بينما كانت سلطات الحكم الذاتي تطارد المجاهدين، وتمنع عمليات المقاومة.

ونبّه السيّد إلى أنّ التسوية تمثل مصلحةً حيويةً استراتيجيةً إسرائيليةً وأميركيةً، وكلاهما يضغط من أجل الحصول على أكبر قدرٍ من المكاسب، وعلى ألاّ يأخذ العرب شيئاً كبيراً، وألا يأخذ الفلسطينيون أيَّ شيء خارج نطاق الحكم الذاتي (محاضرة لسماحة آية الله العظمى، السيّد محمد حسين فضل الله، صراع الهويات، 12/ 7/ 1993).

ومنذ فترة مبكرة، لم يتوقّع السيّد أن تحقّق المفاوضات شيئاً كثيراً للفلسطينيين، فهي بالشكل الذي تتمّ فيه، لن تحقّق للفلسطينيين دولتهم كما يظنون، لأن المطلوب أميركياً وأوروبياً وإسرائيلياً، هو أن تنتزع من الفلسطينيين الورقة التي يمكن أن تبقي «إسرائيل» في المأزق الأمني، حتى ينطلق الفلسطينيون إلى المفاوضات عراةً، حتى من ورقة التوت، لأن الإسرائيليين يملكون كل مواقع القوة، بما فيها احتلال الأرض، ويملكون الدعم الأميركي المطلق... ولذلك يسأل السيّد كلَّ المتحمّسين للمفاوضات: «دلوني على نقطة ضوء واحدة لهذه المفاوضات، لتحقق النتائج الكبرى للشعب الفلسطيني» (المدنَّس والمقدَّس، ص: 193). ولذلك رأى السيّد في اتفاق غزَّة ـ أريحا (اتفاق أوسلو) اتفاقاً إسرائيلياً، لا عربياً ولا فلسطينياً، وأنه اتفاقٌ يمثّل «الهزيمة العربية الفلسطينية»، وأنه كان «اتفاق الجريمة بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة من إيحاءات النتائج التي تواجه القضية في المستقبل»؛ وأنّ هذا الاتفاق أراد أن يضبط حركة الجهاد في داخل غزَّة بأيدي الفلسطينيين، ليحلّ الاحتلال مُشكلته بأيدي الفلسطينيين بدلاً من الأيدي الإسرائيلية، مع إبقاء غزَّة محاصرةً من الاحتلال من كلِّ جوانبها. كما وصفه السيّد بأنّه اتفاق لن يستطيع أن ينفتح على اتفاقات أخرى من أيِّ موقعٍ للقوة (فلسطين الثورة، 1/ 1/ 1994). وتوقّع السيّد أن يسعى اتفاق غزة ـ أريحا إلى إنهاء الصراع من خلال سجن كبير للفلسطينيين يأخذ عنوان الحكم الذاتي (محاضرة، سماحة آية الله العظمى، السيّد محمد حسين فضل الله، القضية الفلسطينية، آلام في المرحلة الراهنة، نادي خريجي الجامعة الأميركية، بيروت، 29/ 6/ 1994).

وتحدّث السيّد عن خشيته من أنَّ الآليّة التي تتحرك من خلالها عملية الحكم الذاتي، وبالطريقة المرحلية، قد تؤدي إلى «وضع لبناني»، وإلى «لبننة» الواقع الفلسطيني في غزَّة، قبل أن ينتقل الفلسطينيون للحديث عن الضفة الغربية. وقال إنه لا يؤمن بوجود حلّ مرحلي يمكن أن يخدم مصلحة العرب، وأنّهم إن لم يستطيعوا أن يحصلوا الآن على قرار بشأن القدس، فلن يأخذوا ذرَّة تراب من القدس بعد الآن. فبالنسبة إلى الفلسطينيّين والعرب، ما زال هناك شيء من توهّم عدم امتلاك القوَّة، وهو الحاجة إلى أن يوقّعوا وإلى أن يقبلوا وإلى أن يتدجَّنوا، فإذا لم يأخذوا الآن شيئاً، فكيف يمكن أن يأخذوا شيئاً في المستقبل؟! ورأى السيّد أن الموقف الملائم في هذه المرحلة هو تجميد الحلّ. ولذلك، فإن «مسؤوليتنا هي أن نوقف هذا الانهيار. . . أن يبقى لدينا شعبٌ يرفض»، كما يجب تحريك كل العناصر التي يمكن أن تبقي الرفض حيّاً وواقعياً لدى قطاعات الشعب الواسعة (الإسلام وفلسطين، ص: 120). وقد حذَّر السيّد من قول البعض: «أعطونا دولةً ولو صغيرةً وننتهي»، وقال إن الأمر لن ينتهي، «لأنَّ إسرائيل تريد أن تجعل منكم مجرد هامش عل هامش الهامش» (المدنَّس والمقدَّس، ص: 193).

تعبّر هذه الآراء التي طرحها السيّد بُعيد اتفاق أوسلو (وقبل نحو 16 عاماً من كتابتنا لهذه السطور)، عن رؤية ثاقبة وبُعد نظر متميّز، إذ إن ما حدث طوال السنوات الماضية لم يخرج عن توقعات السيّد، وإن الكثير مما حذّر منه وقع. ففي الوقت الذي يتخبّط مشروع التسوية ويضرب في جدران مسدودة، يُخنق قطاع غزَّة، وتهوّد القدس، ويتضاعف الاستيطان في الضفَّة الغربية، وتقوم السلطة الفلسطينية بالتعاون الأمني السافر مع الاحتلال الإسرائيلي ضدَّ قوى المقاومة.

وقد أوضح السيّد، أن أصعب مأزقٍ تعيشه القيادة الفلسطينية المنخرطة في المفاوضات، هو أنها لا تستطيع أن تترك المفاوضات، كما لا تستطيع أن تستمر فيها؛ هذا فضلاً عن افتقارها لورقةٍ تستطيع أن تلعبها بقوَّة (الإسلام وفلسطين، ص: 120). وقد كان ذلك ناتجاً من أنّ القيادة

الفلسطينية تعهّدت في الاتفاقيات بالتوقف عن الكفاح المسلّح والمقاومة ونبذ العنف، واللّجوء فقط إلى الوسائل السلمية في المفاوضات؛ ولأنها لم تأخذ في البداية إلا الفتات، ولم تحصل على أي التزام إسرائيلي تجاه القدس واللاجئين والمستوطنات وحدود الدولة الفلسطينيةً وسيادتها على أرضها، فإنها في الوقت الذي فقدت أيّاً من أدوات الضغط، جعلت الحصول على أيّ مكاسب مرتبطاً بمدى «الكرم» الإسرائيلي. ولأن الطرف الإسرائيلي استمرّ في بناء الحقائق على الأرض، وابتزاز القيادة الفلسطينية، حتى يفرض تصوّره النهائي للحلّ، فإن القيادة الفلسطينية وجدت نفسها غير قادرة على ترك مسار المفاوضات والحكم الذاتي، لاستمتاع العديد من عناصرها بملذّاتهم الشخصيّة؛ كما لم تعد قادرةً على الاستمرار، لانكشاف المسيرة العبثية للتسوية، وانعدام ثقة الناس بها. ولعلّ قول السيّد يوضّحه أيضاً ما ذكره الكاتب الفلسطيني المعروف إدوارد سعيد، عندما قال إن عرفات «ورّط شعبه بمصيدةٍ لا مخرج منها» (الحياة، 12/ 8/ 1995). وما قاله المفكّر الفلسطيني هشام شرابي، من أن القيادة الفلسطينية «لا تعرف كيف يؤخذ القرار، وكيف يتمّ تقرير المصير» (الحياة، 5/ 9/ 1995).

ومن جهة أخرى، فإن السيّد لم يعارض العمل السياسي لاستثمار المقاومة وتحصيل مكاسب للشعب الفلسطيني، دونما تنازلٍ عن الحقوق والثوابت. ولذلك نصح السيّد الفرقاء بأن يلعبوا اللعبة السياسية بما يحقق لهم بعض النتائج، أو يخفّف عنهم بعض الأضرار. ولكنه حذّرهم من أن يستغرقوا في اللعبة السياسية، لأنهم لن يكونوا فيها من الرابحين، ذلك أنهم في المرحلة الراهنة، لا يملكون في اللعبة السياسية ما يكفي من الأوراق، لأن العملية السياسية تستند في جوهرها إلى أدوات وعناصر قوّة ما زال الفلسطينيون والعرب والمسلمون لا يملكون الكثير منها، وما زالوا بحاجة إلى الكثير من الوقت والعمل لتحقيق التمكين والتكافؤ وتغيير موازين القوى.

وعندما سئل السيّد عن رأيه في دولة فلسطينية تقوم ضمن حدود

فلسطين المحتلة سنة 1967، وتكون عاصمتها القدس الشرقية؟ قال إن هذه الدولة إذا تضمنت اعترافاً بـ «إسرائيل»، فإن هذا أمرٌ مرفوض. أما أن يحصل الفلسطينيون على أي قطعة من الأرض، بقطع النظر عن لوازمها من الاعتراف بالسيادة الإسرائيلية على باقي فلسطين، «فهذا أمر لا نرفضه». وقال إنه يتبنى الجانب الإيجابي من المسألة، ويرفض جانبها السلبي (الإسلام وفلسطين، ص: 97). وهذا الرأي موافق لما يتبناه التيار الإسلامي الفلسطيني، وخصوصاً حماس والجهاد الإسلامي؛ إذ إن وثيقة الوفاق الوطني (حزيران/ يونيو 2006)، واتفاق مكة (شباط/ فبراير 2007)، فيهما موافقة على هذا المبدأ، ولكن حماس أصرّت على عدم الاعتراف بـ «إسرائيل» مهما كلّفها الثمن؛ وهو ما كان سبباً رئيساً في الحصار، ومحاولات إفشال حماس وإسقاط حكومتها، وحال الانقسام الفلسطيني، حيث تصرّ أميركا وباقي الرباعية الدولية على الاعتراف بـ «إسرائيل»، ويوافقها في ذلك قيادة السلطة الفلسطينية في رام الله، مقابل رفض حماس لذلك.

ثامناً: لبنان وفلسطين

أظهر السيّد سلوكاً منفتحاً على كافة الفصائل والاتجاهات والفاعليّات الفلسطينية التي واظبت على زيارته والتواصل معه والاستماع إلى آرائه ونصائحه، بل والاستعانة به في عدد من شؤونهم الحياتية والسياسية، وفي علاقتهم بالدولة اللبنانية، وبالأحزاب والاتجاهات اللبنانية، نظراً إلى ما يمثله سماحته من ثقل كبير في الساحة اللبنانية والإسلامية.

دعا السيّد إلى النظر إلى الفلسطينيين في لبنان من منظور الأخوّة الإسلامية والعربية، وإعطائهم حقوقهم التي أوجبها الإسلام والانتماء القومي. وحذّر السيّد من العقد والمشاكل التي ارتبطت بالوجود الفلسطيني في لبنان، ومن التوظيف السياسي السلبي للشأن الفلسطيني، بما في ذلك التعامل مع حقوقهم المدنية، وقضايا التوطين والسلاح الفلسطيني في المخيمات. وقال السيّد إن وضع الفلسطينيين في لبنان وضع مأساوي، وهو وضع يمثل قمة المأساة! «ونحن نعمل بما عندنا من

جهد في سبيل تخفيف هذه المأساة!» (الإسلام وفلسطين، ص: 98).

وأوضح السيّد أن هناك في لبنان عقدةً تجاه الإنسان الفلسطيني، حتى لو كان يعيش الإسلام والإخلاص كله... «القضية أن الإنسان الفلسطيني يذكِّرنا دوماً بالقضية الفلسطينية، ويُحَمّلنا عقدة المستقبل وعقدة الماضي لهذه القضية، لا كأفراد، ولكن كأمة وشعوب «... فالقضية الفلسطينية «أصبحت هَمّاً نعمل على أن نتخلَّص منه بالهروب منه». وقال السيّد إنّ علينا أن لا نعيش عقدة الإنسان الفلسطيني المرفوض نفسياً. فالفلسطيني إنسان مسلم كغيره، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، ومن أخطأ منهم يُحاسَب هو ذاته بخطئه لا كلّ الناس، ومن أجرم منهم يحاسب بجريمته لا كل الناس. ولذلك طالب السيّد الناس ألاّ يعيشوا العقدة ضد الفلسطينيين، فهذه العقدة «زرعتها إسرائيل وحلفاؤها، وعلينا أن نكون منفتحين على كل المسلمين الذين معنا هنا، والذين هم خارج بلادنا» (من أجل الإسلام، ص: 234).

ونبه السيّد إلى أن الفتنة اللبنانية كانت من أجل دفن القضية الفلسطينية، فكان أن دُفن نصفها في حرب المخيمات، ودفن الربع الثالث في الاجتياح الإسرائيلي، ومع خروج البندقية في لبنان؛ وأنه «لولا الانتفاضة، لما كان هناك قضية فلسطينية» (الإسلام وفلسطين، ص: 125).

وقد حذَّر السيّد من وجود مخطَّطٍ أميركي ـ إسرائيلي لفرض توطين على الفلسطينيين في لبنان، كما حذَّر من أحاديث في الكواليس عن تهجيرهم إلى البرازيل أو أستراليا أو كندا... ونبَّه إلى خطورة إقحام المسألة الفلسطينية في تعقيدات الأزمة اللبنانية، لأن ذلك يمثل مشكلةً كبيرةً للفلسطينيين واللبنانيين معاً، ولأن ذلك من شأنه أن يراكم الأزمات اللبنانية الداخلية، وأن يسيء إلى القضية الفلسطينية. ودعا السيّد إلى عدم إطلاق المواقف جزافاً حول السلاح الفلسطيني في لبنان، منبّهاً إلى أن «إسرائيل» استفادت من الانقسامات الداخلية اللبنانية للعبث بالساحة الأمنية اللبنانية. ودعا السيّد القيادات السياسية اللبنانية إلى أن «تبقي إسرائيل العدو الاستراتيجي للبنان، لا أن ترسم أولوياتها وفق المصالح أو الذهنيّات

الضيقة» (الخليج، 22/ 6/ 2006، ووكالة الأنباء الفلسطينية، 12/ 11/ 2007).

وأكّد السيّد مسؤولية الدولة اللبنانية في حماية الحقوق المدنية للاجئين الفلسطينيين وصونها، والتعامل معهم كضحايا للمشروع الإسرائيلي ـ الأميركي، ورفض السياسة التي تربط بين الحقوق المدنية للفلسطينيين ومسألة التوطين، لأن التوطين لعبة دولية يرفضها الفلسطينيون قبل غيرهم (المستقبل، 12/ 8/ 2005).

تاسعاً: العالم العربي وفلسطين

انتقد السيّد بمرارة الواقع العربي، بما يعيشه من انقسامٍ وتشرذمٍ وضعفٍ وتبعيةٍ للغرب، وبما يعانيه من انكفاء إقليمي، وسعيٍ للتهرّبَ من المسؤولية تجاه فلسطين، كما انتقد مراراً السلوك الرسميَ العربي، الذي اتجهت سياسته إلى التحرر من القضية الفلسطينية بدلاً من تحرير فلسطين. ولاحظ السيّد أن الأوضاع العربية تجري في مسارٍ يسعى إلى تحجيم القضية الفلسطينية ومحاصرتها، ومحاولة الإجهاز على كل مواقع القوة في داخلها، ولا سيما مواقع الرفض، سواء كان الرفض إسلامياً أو قومياً أو وطنياً. غير أنه إذا كانت القضية قد سقطت من دائرة الأنظمة العربية، فإنها لم تسقط من دائرة الشعوب العربية والإسلامية. ونبّه السيّد إلى أنه يتم في العالم العربي التنظير للهزيمة وللسقوط لنخفف من تأثيراتها في أنفسنا، بحيث صار يتم إعطاؤها معنى الواقعية السياسية والواقعية الاقتصادية، وتحت هذه الواقعية المنهزمة، يُراد تشريع «إسرائيل» في المنطقة شعبياً؛ كما يراد تشريع شخصانية الشرق الأوسط، بحيث تفقد المنطقة عنوانها واسمها العربي والإسلامي، فلا يبقى هناك تاريخٌ يتحدَّث عن العروبة أو الإسلام، أو عن أي شيء يوحي بالقيمة (الإسلام وفلسطين، 95، 109 ـ 110).

وكشف السيّد حال النفاق الرسمي العربي تجاه فلسطين، فالبلاد العربية تتحدث عن مدى رعايتها واهتمامها بفلسطين. . . «ثم يحاول كلٌ منا أن يُسرَّ في أذن الآخر: ما هذه المشكلة التي لا تنتهي؟ أما آن لنا أن

نرتاح؟ . . . كلُّ البلاد العربية تمنع أي مقاوم من أن يقاوم أو يهزّ أمن إسرائيل، لا الفلسطينيين فحسب، بل كل المقاومين. . . ومع ذلك، فهي تَعتبر القضية الفلسطينية قضيتها المركزية»!! ثم إن الحالة الإقليمية أصبحت عميقةً في الحياة العربية، ووجد الإنسان الفلسطيني نفسه محاصراً في أي بلد من بلدان العرب (من أجل الإسلام، ص: 57).

ويذكر السيّد أنَّ المشكلة التي تواجه الفلسطينيين، هي أنَّ الواقع العربي والإسلامي يعيش حالاً من الذعر من الضغط الأميركي المتقاطع مع أكثر من ضغط دولي تحت تهمة الإرهاب. ولذلك اتَّصف الأداء العربي تجاه انتفاضة الأقصى بـ «العجز». وكان المسار الرسمي حائراً بين المشكلات السياسية العربية، التي تفرض على المسؤولين العرب أن يجاملوا الشارع العربي، ويتحدثوا بالطريقة الاستهلاكية عن كل أشكال الدعم والتأييد، وبين الضغط الأميركي الذي يفرض عليهم أن يفرغوا كلَّ هذه الكلمات من مضامينها (المدنَّس والمقدَّس، ص: 110، ومجلة فصل المقال، 2/ 11/ 2001).

ولم يخفِ السيّد خشيته من التدخلات العربية في القضية الفلسطينية، وممارسة ضغوط على الفلسطينيين تستهدف تطويعهم للإرادة الأميركية الدولية، بحيث يلتحق الفلسطينيون بقطار العجز والتسوية العربية. وبشيء من النقد اللاذع، قال السيّد إن «العرب أصبحوا يخافون أن يَضبطوا أنفسهم وهم متلبّسون بإرادة القوة»!! (مجلة فصل المقال، 2/ 11/ 2001).

ولاحظ السيّد أن الدول العربية والإسلامية لا تتحرك من موقع الصفة الإسلامية في عناوينها السياسية، بل إنها تتحرك بطريقة علمانية، وأغلب الدول الإسلامية مرتبطة ارتباطاً مهيناً بالإدارة الأميركية، بل بالمخابرات الأميركية. . . أما الشعوب، فتملك الروح والمشاعر والأحاسيس، ولا تملك القدرة السياسية الفاعلة. ونبَّه السيّد إلى أن قضية القيادة الإسلامية هي مشكلة المشاكل في الواقع الإسلامي كله، لأن التمزق الإسلامي المذهبي والعرقي، والتعقيدات السياسية والأمنية الموجودة هنا وهناك، تعتبر حاجزاً عالياً وصلباً أمام تحقيق هذا الهدف.

ولذلك، دعا السيّد إلى التنسيق الإسلامي، وإلى تعبئة الواقع الإسلامي، ولا سيّما الشعبي، باعتبار المسألة الفلسطينية مسألةً إسلاميةً (مقابلة مع إذاعة طهران، تموز/يوليو 2002).

عاشراً: الولايات المتَّحدة والقوى الكبرى وفلسطين

يُحمّل السيّد الولايات المتحدة والقوى الغربية الكبرى، مسؤولية إنشاء الكيان الإسرائيلي وفق خلفيات استراتيجية ودينية واقتصادية، وأنهم وراء استمرارها بالاحتلال ومعاناة الشعب الفلسطيني؛ فضلاً عن توفير الغطاء والحماية لها لتكون دولةً مارقةً فوق القانون، تمارس كافة أشكال العربدة، دونما حساب أو عقاب.

ويذكر السيّد، أن مسألة الصراع مع اليهود ليست مجرَّد مسألة فلسطينية تقليدية، بل إنّها تتَّصل بعمق الوجود العربي والإسلامي، وأن أميركا والدول الغربية، سعت بدرجات متفاوتة للبحث عن قاعدةٍ تؤمّن لها مصالحها، فأوجدت «إسرائيل»؛ الدولة القوية في قلب العالم العربي، بحيث تمنعه من التواصل، وتربك كل أوضاعه الاقتصادية والأمنية والسياسية في حالتي الحرب والسلم. ويؤكد السيّد أن هناك تحالفاً استراتيجياً بين أميركا البروتستانتية المتعصّبة لليهود وبين «إسرائيل». ويضيف بأن الخطَّة الغربية والأميركية هي أن يعزل الإسلام في حركيته السياسية عن القضية الفلسطينية، ليكون مجرد عنوان عاطفي بعيدٍ عن التأثير، ثم لتخرج المسألة من دائرة الصراع العربي ـ الإسرائيلي، لتدخل دائرةً ضيقةً، وهي دائرة الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، ولتكون المسألة الفلسطينية تفصيلاً من تفاصيل العالم العربي، الذي يتحرك من خلال الجامعة العربية «من أجل مساعدة فلسطين، كما تساعد الإمارات في قضية الجزر الثلاث» (المدنّس والمقدّس، ص: 250).

ولاحظ السيّد أن ما تحاوله «الدول المستكبرة»، وفي مقدّمها أميركا... هو ألا ينطلق المسلمون بخطةٍ يستعدُّون من خلالها لمواجهة التحديات، من خلال صنع القوة، فهذا ممنوع عليهم. وقد أعطى الأميركيون، ومعهم الكثير من الدول الغربية، «إسرائيل» أقوى الأسلحة،

ولم يمنحوا الفلسطينيين أي سلاح، ولم يتحركوا بشكل جدّي على أساس «حقوق الإنسان»، ليقولوا لـ «إسرائيل» إن عليها أن تنسحب من المناطق المحتلة على الأقل منذ عام 1967؛ وإن الاحتلال هو أقسى أنواع الإرهاب. لقد دخلوا في التفاصيل، ولم يتحدثوا عن المبدأ (المدنّس والمقدّس، ص: 140 و252).

أميركا، كما ينبّه السيّد، ما زالت تعمل على إضعاف كل المواقع المحيطة بفلسطين، حتى لو كانت هذه المواقع قريبةً منها سياسياً، إذ إن أميركا تحسب حساب المستقبل، وتخشى من تبدّل الظروف، وصعود قوى معادية أو غير صديقة مكان حلفائها في المنطقة. أي أن هدف أميركا هو ألا تشكّل الدول العربية خطراً على «إسرائيل»، أما أن تشكل «إسرائيل» خطراً على الدول العربية، فهذا ليس مشكلةً (المدنّس والمقدّس، ص: 139).

ولذلك، يرى السيّد أن أميركا تتحمّل مسؤوليّة كلّ جرائم «إسرائيل»، سواء في احتلالها الأراضي المحتلة سنة 1948 وسنة 1967، أو في كل سياساتها الاستيطانية. وبالرغم من صدور بعض الكلمات الخجولة التي تستنكر بناء المستوطنات، إلا أنّها لا تمارس عليها أيّ ضغوط بالمستوى نفسه الذي تمارس فيه الضغوط ضد السلطة الفلسطينية. ويستنتج السيّد، بأنّ دعم أميركا لـ «إسرائيل» هو سرُّ الكراهية العربية والإسلامية لأميركا، إضافةً إلى السياسة الأميركية الحامية للأنظمة الرجعية. ويؤكد السيّد أيضاً، أن أميركا دولة منافقة في المسألة الفلسطينية، فهي تعطي المواقف الداعمة والأسلحة الفتّاكة للإسرائيليين، وتعطي العرب والفلسطينيين الكلمات (المدنّس والمقدّس، ص: 112 و390).

ولأن أميركا تحاول التدخّل مباشرةً في صناعة القرار الفلسطيني، وتحاول منع أيِّ وحدةٍ وطنيةٍ قائمةٍ على أساس تقديم الأولوية للمصالح العليا للشعب الفلسطيني، وترفض حكومةً ترأسها أو تشارك فيها حماس، فإنها، بحسب ما يوضح السيّد، سعت إلى إحداث فتنة في داخل الساحة الفلسطينية، وإلى تفجير الحوار، إلا إذا أمكن فرض

شروط مُذلّة على الفلسطينيين، من خلال جرّ حماس وقوى المقاومة إلى مربّع التسوية، على حساب قضيتهم ومصيرهم. بل إن أميركا طلبت من أطراف عرب رعاية الانقسام الفلسطيني الداخلي (النهار، 7/ 2/ 2007، والسفير، 25/ 6/ 2007).

ونبّه السيّد إلى أنَّ أميركا ليست جادّةً في مسألة التسوية، وأنها تريد شراء الوقت وخلط الأوراق لإيجاد حالة من اليأس، حتى تستكمل «إسرائيل» خطّتها في السيطرة على معظم فلسطين، وفي فرض شروطها للتسوية، بحيث لو أريد للدولة الفلسطينية أن تتحقق، فستكون مجرّد نتف متناثرة (كانتونات)، وجزراً في بحر السيطرة الإسرائيلية. وما يحدث هذه الأيام، هو خداع ونفاق أميركي وأوروبي داخل اللجنة الرباعية، فما يهمّهما هو «إسرائيل» أولاً وثانياً وثالثاً (المشاهد السياسي، 29/ 6/ 2007).

وفضلاً عن مقاطعة البضائع الإسرائيلية بشكلٍ مطلق، فقد أفتى السيّد بوجوب مقاطعة البضائع الأميركية ما أمكن. وأوضح أنه إذا كانت أميركا تعاقبنا بـ «إسرائيل»، وبحملتها ضدّ ما يسمى الإرهاب، فعلينا أن نعاقبها في اقتصادها، مهما كانت درجة العقوبة ضئيلةً؛ لأن القضية هي أنَّ على الأمّة أن تحترم نفسها، وأنها موجودة في عمق مصالح العالم، وأن مصالحه سوف تتأثر سلباً بطريقة أو بأخرى بهذا الصراع، إنْ وقف مع العدو، وضدّ هذه الأمة وإرادتها (المدنّس والمقدّس، ص: 253).

خلاصة:

يقدِّم العلامة السيّد فضل الله رؤيةً شاملةً متكاملةً متماسكةً للقضية الفلسطينية، ينطلق فيها من رؤية إسلامية ناضجة، وفهمٍ للواقع بأبعاده السياسية والاجتماعية والحضارية المختلفة.

ويوضح السيّد في رؤيته، أنّ قضية فلسطين هي قضية إسلامية لها أبعادها الفلسطينية والعربية والإنسانية، وهي أبعاد يمكن أن تعمل في تناغم وتكامل فيما بينها. ويؤكد السيّد أن فلسطين أرض عربية إسلامية لا يجوز التنازل عن أيّ جزء منها، وأن معركة تحريرها يمكن أن تأخذ

أجيالاً، ويرفض الاستسلام للواقع المرير، ويدعو إلى تغيير الواقع بأدوات الواقع، وتكريس معاني الحرية والعزة والكرامة والعدل.

ويبيّن السيّد أن العداء لليهود الصهاينة الذين أنشؤوا الكيان الإسرائيلي، ليس لمجرد كونهم يهوداً، أو لخلفيات دينية أو عنصرية، وإنما هو بسبب قيامهم باحتلال فلسطين وتشريد شعبها، وارتكاب المظالم بحقّهم، وأن هؤلاء حوّلوا اليهودية إلى حالة متعصبة ضدّ العرب والمسلمين، وأنهم جعلوا من «إسرائيل» ممثلةً ليهوديّةٍ متطرّفة متغطرسة وعنصرية، لا تحترم مسيحياً ولا مسلماً ولا صاحب فكر حر. ويشير السيّد إلى أنَّ «إسرائيل» تمثّل امتداداً للحضارة الغربية، وأن الطرفين الإسرائيلي والغربي، يعملان بشكل تبادلي لخدمة مصالح بعضهما بعضاً. إنَّ إنشاء «إسرائيل» على أرض فلسطين، وفي قلب الأمة العربية والإسلامية، كان يستهدف إضعاف هذه الأمّة وتمزيقها ومنع نهضتها، وإبقاءها سوقاً للسلع الاستهلاكية الغربية.

ودعم السيّد المقاومة الفلسطينية، وأثنى على جهادها وتضحيتها وثباتها، وأكد أن مجاهدي الانتفاضة أنتجوا من جديد عصر النصر الذي يتحرك في خط الجهاد، وفرضوا أنفسهم على العالم، وأن الانتفاضة لم تَعد المظلة التي تحمي الشعب الفلسطيني وقضيته فحسب، ولكنها استطاعت أن تعطي الأمة كلّها قوّةً معنويةً كبرى. ودعا السيّد إلى قيام العلماء بدورهم تجاه فلسطين، كما دعا إلى دعم الشعب الفلسطيني بكلِّ ما يحتاجه. وأفتى السيّد بجواز العمليات الاستشهادية، كحالة ضرورة، واعتبرها من أعلى درجات الجهاد، كما أجاز العمليات الاستشهادية للنساء، واعتبرها في قيمتها ومعناها وأجرها مُقدَّمةً على استشهاد الرجل.

وقد دعا السيّد إلى الوحدة الوطنية الفلسطينية، وإلى تشجيع الحوار الداخلي، ورفض الخط السياسي لمنظمة التحرير ومشاريع التسوية السلمية، واعتبر أن اتفاق أوسلو يستهدف تصفية القضية الفلسطينية، وأنه ينزع أوراق القوّة من أيدي الفلسطينيين، ليفرض عليهم في نهاية المطاف الشروط الإسرائيلية الأميركية. وقد هنّأ السيّد حماس بفوزها في

الانتخابات التشريعية، كما دعم صمودها في وجه الحصار، وفي وجه محاولات إفشالها وإسقاط حكومتها، كما دعم صمود غزة في وجه العدوان الإسرائيلي.

ودعا السيّد إلى معاملة الفلسطينيين في لبنان معاملةً كريمةً من منظور الأخوَّة العربيَّة والإسلاميَّة، وإعطائهم حقوقهم المدنية كاملةً، ورفض ربط ذلك بالتوطين، لأن التوطين مؤامرة دولية يرفضها الفلسطينيون قبل غيرهم. وانتقد السيّد بمرارة الواقع العربي، بما يعانيه من تشرذمٍ وانقسامٍ وضعفٍ وتبعيّةٍ للغرب، ومن انكفاءٍ إقليمي. ونبّه إلى أن السلوكَ الرسميَّ العربي اتجه إلى التّحرّر من فلسطين وليس إلى تحرير فلسطين؛ كما لم يُخفِ السيّد خشيته من التدخلات السلبية للدول العربية التي تُسَوّق الهزيمة والمشروع الأميركي في المنطقة.

وحمّل السيّد الولايات المتحدة والقوى الغربية الكبرى مسؤولية إنشاء الكيان الإسرائيلي، وكشف المخططات والنوايا الأميركية في المنطقة. وأوضح أن سر الكراهية العربية والإسلامية لأميركا مرتبط بدعمها لـ «إسرائيل»، وبحمايتها للأنظمة الاستبدادية والرجعية في المنطقة.

إن المنظومة الفكرية والرؤى التي يقدّمها السيّد، تصلح موجِّهاً عاماً لمن ينشد الفهم الإسلامي السليم المتوازن للقضية الفلسطينية؛ وهي تلتقي مع الرؤية الفكرية للقضية التي قدّمها مفكّرون مسلمون كبار، أمثال حسن البنّا وسيّد قطب والمودودي والخميني وعلي شريعتي والقرضاوي. وهي الرؤية التي تجد لها صدًى جماهيرياً واسعاً متنامياً في عالمنا العربي والإسلامي.

المراجع

- السيد محمد حسين فضل الله، **المدنّس والمقدّس: أميركا ورواية الإرهاب الدولي**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2003.
- السيد محمد حسين فضل الله، **من أجل الإسلام**، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
- سليم الحسيني، **صراع الإرادات**، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995.
- السيد محمد حسين فضل الله، **الوحدة والصمود في مواجهة العدوان: مواقف إسلامية: آية الله السيد محمد حسين فضل الله**، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
- محمود سويد (محرر)، **الإسلام وفلسطين: حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل الله**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1995.
- المكتب الإعلامي لسماحة آية الله العظمى، السيد محمد حسين فضل الله، بيروت، 2/ 5/ 2001 و19/ 10/ 2008.
- المكتب الإعلامي لسماحة آية الله العظمى، السيد محمد حسين فضل الله، بيروت، 5/ 12/ 2001.
- محاضرة، السيد محمد حسين فضل الله، القضية الفلسطينية: صراع الهويات وضياع الأرض، نادي خريجي الجامعة الأميركية، بيروت، 12/ 7/ 1993.

- محاضرة، السيد محمد حسين فضل الله، القضية الفلسطينية: آلام في المرحلة الراهنة، نادي خريجي الجامعة الأميركية، بيروت، 29/ 6/ 1994.
- مجلة **القدس**، حركة فتح، 1/ 1/ 2004.
- مجلة **فلسطين الثورة**، 1/ 1/ 1993، والعدد 546، 1/ 1/ 1994.
- مجلة **الهدف**، دمشق، 6/ 9/ 1998.
- مجلة **فصل المقال**، فلسطين، 2/ 11/ 2001.
- مقابلة السيد محمد حسين فضل الله مع إذاعة طهران، تموز/ يوليو 2002.
- مجلة **المشاهد السياسي**، بيروت، 29/ 6/ 2007.
- مجلة شؤون عربية معاصرة، 2/ 2/ 2009.
- جريدو **العهد**، بيروت، 9/ 12/ 1988، و23/ 12/ 1988، و15/ 12/ 1989، و13/ 12/ 1991.
- جريدة **الديار**، بيروت، 27/ 11/ 2000.
- جريدة **العرب اليوم**، عَمّان، 18/ 3/ 2002.
- جريدة **السفير**، بيروت، 25/ 6/ 2007، و4/ 3/ 2008، و14/ 10/ 2009.
- جريدة **النهار**، بيروت، 18/ 3/ 2006، و7/ 2/ 2007، و28/ 6/ 2007، و1/ 1/ 2009.
- جريدة **المستقبل**، بيروت، 12/ 8/ 2005، و30/ 1/ 2006، و5/ 1/ 2009 و17/ 4/ 2007.
- جريدة **الخليج**، الإمارات، 22/ 6/ 2006، و12/ 2/ 2007.
- جريدة **الحياة**، لندن، 5/ 3/ 1995، و12/ 8/ 1995 و5/ 9/ 1995 و14/ 9/ 2009.
- جريدة **الشرق الأوسط**، لندن، 7/ 2/ 2007.
- وكالة الأنباء الفلسطينية (وفا)، 12/ 11/ 2007.

القضية اللبنانية

محمد طي

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الحقوق

تناول المرجع السيّد محمد حسين فضل الله(قده) الشؤون اللبنانية من مختلف جوانبها في مؤلّفاته ومقابلاته وخطبه، فناقش مواضيع تكوين لبنان ووظيفته، والمشكلة الطائفية، ومؤتمر الطائف، ثم العدوان «الإسرائيلي» والمقاومة الإسلامية، والحالة الإسلامية ومشاكلها، كما توقّف عند اغتيال الرئيس رفيق الحريري وتداعياته، وموضوع إخفاء السيّد موسى الصدر، وتناول أخيراً ما ينعكس على لبنان من مشاكل القضية الفلسطينية والوضع العربي بشكل عام.

وفيما يأتي، سنحاول متابعة مواقف السّيد في هذه المواضيع المختلفة.

أولاً: في تكوين لبنان

ولد لبنان نتيجةً من نتائج ما كان يسمى في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين «المسألة الشرقية»، ليكون دولةً للموازنة، إلا أنه أعطي بعداً إسلامياً، ليتمكّن الذين أقاموه من الدخول إلى العالم العربي والإسلامي عبره. وقد حكمت تلك النشأة أوضاعه، وما زالت بشكل أو بآخر تحدّد سياساته حتى اليوم، فهو لا يملك قراره، بل كانت وما زالت تتلاعب به «الأقدار الدولية» بتوازناتها المختلفة على مرّ الحقبات التي عاشها منذ إنشائه سنة 1920 حتى اليوم، وتقرر حروبه وسلمه وكافة شؤونه، دون أن تترك لسياسيّيه إلا الهوامش البسيطة والتفاصيل الثانوية.

وفي خطوط السياسة الدولية، راحت تنشأ المحاور العربية التي تحاول أن تسهم في السياسة اللبنانية، من ضمن السياسات المقررة، وبقدر ما تسمح به هذه السياسات، فكانت الهيمنة الفرنسية والانتداب أولاً، ثم دخلت بريطانيا على الخطّ، فكان الاستقلال، ثم بداية عهد كميل شمعون، ثم أتى النفوذ الأميركي بقوة، فأدّى إلى ثورة 1958، التي

انتهت بتوافق أميركي مع الرئيس المصري جمال عبد الناصر.

ولم يتوقف الصراع، بل استؤنف بين سياسة الرئيس فؤاد شهاب وأخصامه المسيحيين، إلى أن دخلت الثورة الفلسطينية على الخط، فراح الغرب، وخصوصاً أميركا، يعمل للخلاص منها، فكانت إرهاصات الحرب اللبنانية في النصف الثاني من الستينات، إلى أن انفجرت سنة 1975، بتخطيط أميركي، قاده هنري كيسنجر، وصولاً إلى إخراج المقاومين الفلسطينيين من لبنان بعد الاجتياح الإسرائيلي الذي ولّد المقاومة بأشكالها المختلفة، وقد تراجعت هذه المقاومة فيما بعد باستثناء المقاومة الإسلامية التي استطاعت الانتصار على العدوّ وإخراجه من المنطقة، التي تشبّث بها بعد انسحابه من الأراضي اللبنانية، وشكلت ما سمّي الشريط الحدودي.

ولكن العدوّ لم يسكت على هزيمته، فحاول سنة 2006 أن يقضي على المقاومة باعتداء واسع النطاق، استخدم فيه كميات هائلة من الأسلحة والذخائر. ولكن مخطّطه هُزم، وانتصرت المقاومة على مشروعه، واستفادت من تجربتها، فضاعفت قوتها بعد الحرب كمّاً ونوعاً، بحيث أصبحت تشكل هاجساً مخيفاً للعدوّ.

وإذ يشير السيد محمد حسين فضل الله (قدس سره) إلى هذه المسائل، فإنه يتوقف عند المرحلة التي بدأت منذ الثمانينات، واستمرّت حتّى اليوم، فيعالج مشاكل الطائفية والمقاومة، وسائر الأوضاع الداخلية، والتأثير الخارجي في كل ذلك.

ونحن هنا سوف نركّز الاهتمام في الفقرة الآتية على الجزء الأخير من هذه المشاكل.

ثانياً: وضع لبنان بعد نهاية الحرب الأهلية

انفجرت الحرب الأهلية في 13 نيسان 1975 بعد سلسلة من الاشتباكات المتفرّقة هنا وهناك، وذلك باعتداءٍ شنّته ميليشيا الكتائب في عين الرمّانة، على حافلة (بوسطة)، قتلت فيه حوالى ثلاثين شخصاً من الفلسطينيين

واللبنانيين العزّل بشكل همجي. وعلى أثره، اندلعت الحرب التي استمرّت حوالي خمس عشرة سنة. أما من كان وراء هذه الحرب، فهو أميركا. وهذا ما يؤكده السيّد، إذ يقول إنها بدأت بقرار خارجي، وانتهت بقرار خارجي، إنّ خطّتي الحرب والسلم «انطلقتا من خلال المصلحة الدولية، الأميركية بالذات». فالقوة «الدولية كانت تتحرك من أجل أن تفرض الحرب على الشعب اللبناني من خلال نقاط الضعف الموجودة في داخله، وعندما انتهت المهمّة، كان السلام هو الخطة الجديدة».

غير أنّ مرحلة السلام لم تكن سلاماً كاملاً، بل كانت امتناعاً عن الحرب، وبقرار دولي أيضاً، فبعد انتهاء الحرب، لم يعد هناك أيّ معطيات دولية أو إقليمية أو محلية تسمح باندلاع حرب أهلية جديدة، لأن للحرب ظروفها وتكاليفها، فالظروف التي كانت قائمةً في لبنان إبان الحرب الأهلية، كانت تملك الكثير من الخطوط السياسية الدولية، والتعقيدات التي حصلت في ذلك الوقت، من الفوضى السياسية على مستوى صراع اليمين واليسار، والحرب الباردة، والتمويل الهائل من أكثر الدول العربية وغير العربية. . . كل هذه العوامل لم تعد موجودة الآن.

غير أن امتناع الحرب لا يعني الاستقرار، فـ «لبنان خرج من مرحلة الحرب العسكرية، ولم يدخل مرحلة السلام، فلا أمن سياسياً، ولا أمن غذائياً، ولا أمن اجتماعياً، ولا أمن تربوياً في الواقع اللبناني».

لذلك، لا يزال لبنان يراوح مكانه في الحرب المفروضة عليه في كلّ مواقع الأمن. . . ما عدا الأمن العسكري».

وكما كان لبنان أثناء الحرب، فهو أيضاً ما يزال اليوم، تحكمه لاءات ثلاث: «لا تقسيم، لا انهيار، لا استقرار»، ذلك أنه ضرورة دولية وإقليمية، لكن لا يراد له أن يستقرّ، لأنه هو نقطة التوازن، ومانعة الصواعق في المنطقة».

أما العامل الرّئيس، الّذي كان وما فتئ يهزّ عامل الاستقرار، كلّما قضت الإرادات الخارجية ذلك، فهو الطائفية. وأساس الطائفية الحقوقي، هو القرار الذي قضى بتكوينه بهدف أن يكون دولةً لطائفة معيّنة. يقول

السيّد: إن لبنان، وكما يقول ريمون إدّه، نجل أوّل رئيس جمهورية مارونيّ في لبنان، بني في الأصل دولةً للموارنة، ومن هنا كان تمسّك قادة هذه الطائفة بالامتيازات، هذا التمسّك الذي يرفضه الآخرون، يشكّل، كما يرى السيّد، الخطر على الطائفة المارونية نفسها، ذلك أن المسلمين ليسوا هم من يهدّد المسيحيين، وخصوصاً الموارنة، بل إنّ جمودهم عند القرن التاسع عشر، وعدم تفاعلهم مع تطورات العصر، هو ما يهدّدهم. ومن هنا، فلا خوف على المسيحيين إلا من أنفسهم، من تشبّثهم بالامتيازات وعقدة الاضطهاد المرضية، فالمسيحيون عاشوا ويعيشون في العالم الإسلامي، ولم يكن ثمّة أيّ مشكلة.

لقد شكلت الطائفية مرتكزاً لزعامات وقيادات تستغلّها، وتزرع الخوف لدى طوائفها من الطوائف الأخرى، وهذه الزعامات تريد سجن طوائفها ضمن الذهنية الطائفية، وتمنع الحوار بينها وبين الآخرين، حتّى بقوّة السلاح. فالشعب يريد الحوار وهو يمارسه؛ يمارسه في المعمل وفي القرية وفي الجامعة. . . إلا أن السياسيين هم الذين يرفضون، لأن الحوار يكشف للمحاور تفكير الآخر، فيرى أنه لا يريد به شراً.

إنه ليس من حلّ للمشكلة اللبنانية إلا بالحوار، والحوار يقتضي الاعتراف بالآخر والاستماع إليه، وفي النهاية، يؤدّي الحوار إلى تنازلات متبادلة، هي التي تفضي إلى حلّ المشكلة الطائفية، لكن الزعامات السياسية ترفض التنازلات، وبالتالي، تبقى المشكلة مراوحةً مكانها.

وفي تنافس الزعامات الطائفية، تنجرُّ الطوائف وراء الزعامات، وحتى تستطيع التغلّب على الآخرين والفوز، فهي تستنجد بالخارج، فيتلقّف الخارج دعوتها. وهكذا تبدأ عملية تجاذب بين الوضع الطائفي ومشاريع المحاور الدولية والإقليمية، تلك المحاور التي لا تريد للعصبيات الطائفية أن تزول، لأنّها تعتمد عليها.

من هنا، فالحلّ لا يكون إلا بإقامة دولة الإنسان. وهذه الدولة تبدأ بالمساواة بين اللبنانيين، وباعتماد الكفاءة، وصولاً في النهاية إلى دولة الإنسان المذكورة.

أما أن ترى زعامات بعض الطوائف نفسها، ومن خلفها جماهيرها، وصيّةً على لبنان، تحدّد شروط اللبنانية، وتصنّف الناس على أساسها، فهذا أمر ليس مقبولاً، وكذلك ليس مقبولاً ألا نرى في اللبنانيين من يستحقّ المراكز التي تتشبّث بها، فقد جرّب اللبنانيون المسيحيون رئاسة الجمهورية، فهل استطاعوا وقف الفتنة، فلماذا لا يجرّبها المسلمون؟ ألا تقضي المساواة بذلك؟.

أما الطرح بأنه إما أن يحكم الموارنة وإما أن يهدّدوا بالتقسيم، أو بإقامة فيدرالية كانتونات، وهي ثقافة رُوِّج لها إبان الحرب الأهلية، وكانت ما زالت تطرح حتى اليوم، فهو أمر مرفوض. والسيّد، على كلّ حال، لا يراه واقعياً، بل يراه طرحاً للتهويل، لأن الأمر ليس بيد اللبنانيين من جهة، وهو مرهون بتفتيت المنطقة، من جهة أخرى. لأن «لبنان لم يكبر بإرادة اللبنانيين، كما أنه لم يكن صغيراً بناءً على إرادتهم، بل كبر بقرار دولي، كما كان صغيراً بقرار دولي. كل اللبنانيين لا يستطيعون أن يصنعوا من لبنان كانتونات، إذا لم تتحوّل المنطقة إلى كانتونات، وعندما تتحول المنطقة إلى كانتونات، فإن لبنان هو آخر بلد يتحول إلى كانتونات، علماً أن من يطرحون هذه المشاريع كانوا يتحكّمون بمناطقهم، فلماذا لم ينفّذوها، بل شاركوا في مؤتمر الطائف، الذي، رغم كل ما اعتراه، أعاد التأكيد على وحدة لبنان.

1 ـ الطائف

إن اتفاق الطائف، الذي عقد مدخلاً لإنهاء الحرب اللبنانية، كان قراراً دولياً قدّمته أميركا، ثم تحوّل إلى قرار إقليمي، ليدخل بعد ذلك الدائرة المحلية.

ولذلك، لم يكن اتفاق الطائف لبنانياً في كل بنوده، وإن أعطي اللبنانيون الدور الشكلي في الإخراج...

إن ميثاق الطائف سبقه مشروع «غلاسبي»، الذي لخّص اتفاق الطائف بالخطوط العريضة... «إنه مشروع أميركي بعقال عربي وطربوش لبناني» (جريدة اللواء 25 أيلول 1995).

ولما كانت أميركا لا تريد للوضع اللبناني أن يستقرّ بشكل نهائي، فقد أتى ميثاق الطائف، حسبما يظنّ السيد ويخشاه، لينقل الأزمة اللبنانية إلى مرحلة جديدة، «لقد أرادت أميركا الاستمرار في لعبتها المزدوجة، في الإفساح في المجال لوضع دستوري معيّن، يخرج الوضع الدولي في علاقته بلبنان من المأزق السياسي، من جهة، ويتيح، من جهة أخرى، بقاء الأمر الواقع المنفتح على أكثر من مشكلة وأكثر من فتنة، من أجل الاستفادة منه في القضايا الحادّة التي تريد السياسة الأميركية أن تحرّكها في لبنان»، من أجل الاستفادة منها في القضايا العربية، فكما أُقرّ الميثاق الوطني الأساسي استعمارياً، لينفجر كل عشر سنوات، فإن ميثاق الطائف لن يكون إلا على مثاله، لأنه أبقى على الوضع الطائفي، و«الإبقاء على الطائفية في الطائف (تمّ) ليبقى لبنان جسراً للتحرّكات الدولية إلى داخل المنطقة»، لتحقيق أغراضها المختلفة عموماً، و«لمواجهة الأصولية الإسلامية» خصوصاً.

على أن ميثاق الطائف أتى خطوةً إلى الوراء بالنسبة إلى الميثاق الوطني (1943)، ذلك أن الميثاق الوطني لم يصرّح بطائفية المراكز، كما صرّح اتفاق الطائف، وربما كان ذلك لأن الحاكمين حينذاك كانوا يتمتعون بحدٍّ أدنى من الحسّ العام يفتقده أغلب الحاكمين اليوم.

وإذا كان اتفاق الطائف صناعةً أميركية، فهل هو حقيقة، وكما يحسب بعضهم، حلقة من حلقات الوفاق الدولي؟

على هذا يجيب السيد بالنفي، نظراً إلى كون الكيان الصهيوني، وهو الذي يحدّد السياسة الأميركية، وبالتالي الدولية، في منطقتنا، لا يحبّذ الوفاق، لأن «الوفاق الدولي يتحرّك في كل اتجاه في العالم، حتى إذا وقف عند «إسرائيل» تجمّد.

ونحن نعرف أن أزمتنا اللبنانية هي جزء من «أزمة الشرق الأوسط»، التي تمثل «إسرائيل» العنصر الأساسي في تعقيداتها. لذلك فإني أتصور أن هذا الاتفاق لم ينطلق من رغبة دولية في تخفيف الأزمات في المواقع الإقليمية، التي قد تختلف فيها الدولتان الكبيرتان (أميركا وروسيا)، وإنما ينطلق من حاجة السياسة الأميركية، التي لا تختلف معها السياسة

السوفياتية، إلى تبريد الوضع اللبناني، حتى لا تتأثّر به المساعي السياسية لحلّ مشكلة الشرق الأوسط، باعتبار أن الوضع الإنساني المأساوي في لبنان، قد تحوّل إلى مأزقٍ إنساني في السياسة الدولية. ولهذا فقد كان اتفاق الطائف من أجل إيجاد سقف سياسي محلي وعربي ودولي للواقع الأمني في لبنان، ريثما تُهيّأ الظروف في المستقبل لتحريك المسألة اللبنانية في خدمة المسألة الفلسطينية» (وهي لبّ أزمة الشرق الأوسط).

إذاً احتفظ الطائف بالشيطان الطائفي، وهذا كان نتيجة تشبّث بعض القيادات به، وإن وضع نصّ يعد بإلغاء الطائفية السياسية، فهو نص مستقبلي، إذا قيّض له أن يوضع موضع التنفيذ.

على أن التعصّب الطائفي لم يضرّ بالآخرين أو بالوطن فقط، بل وبالمتعصّب نفسه، وبطائفته في الداخل والخارج. فهو أدّى إلى الحرب، والحرب أدّت، من جهة، إلى تفتيت الطوائف في لبنان، ولا سيما الرئيسة منها، وخصوصاً الشيعة والموارنة، وهي، من جهة أخرى، ثقّفت الجميع بثقافة الانشقاق، كما حصل في مصر مع الأقباط، وأدّت إلى خلق العداوات بين المسلمين، لمنع الوحدة الإسلامية.

أما طائفية المؤسسات، فلم تقتصر على تولّي مناصبها بشكل طائفي، بل أدّى الأمر إلى دخولها اللعبة الطائفية، فهذا الجيش اللبناني (سنة 1989) يقصف المسلمين، ويدمّر بيوتهم، ويقتل النساء والأطفال والشيوخ، وهو الذي يجب أن يكون حيادياً بين الطوائف اللبنانية.

على أنّه ليس من التعصب أن تطرح فكرك للنقاش والحوار، وليس من الطائفية أن يطرح كلّ تفكيره ورؤيته ونظرياته، فلا يحرم ذلك على أي فريق، بمن فيهم الإسلاميون، فالإسلام يمتلك نظاماً للحكم، وله الحق في التثقيف عليه، ونقاشه علناً، والدعوة إليه، وهذا أمر يجب أن يكون مباحاً، كما هو مباح أن يدعو الماركسيون والقوميون وغيرهم إلى أفكارهم، ولا يضرّ الأمر بالمسيحيين على أي حال، ولا سيما أنه ليس في المسيحية نظام حكم.

وإذا كان الطرح الإسلامي مثاراً للخوف، والإسلام يلتقي مع

المسيحية في معظم القيم الأخلاقية، وفي توحيد الله، فهل هو أشدّ خطراً على المسيحية من الماركسية، التي تنكر الدين أصلاً؟.

ويناقش السيد تعاطي المقامات الدينية المسيحية مع المسألة اللبنانية، ولا سيما في الجانب المتعلق بالصراع مع «إسرائيل»، فيعتب على البابا، معلناً أنه كان يأمل منه أن يدين مجازرها، لا أن يباركها. على أن الفاتيكان في مطلق الأحوال، لا يستطيع فعل أي شيء لمصلحة لبنان.

وأما في موضوع السينودس، الذي عقد سنة 1996 «من أجل لبنان»، فيرى السيد أنه خاصّ بالكاثوليك، لا باللبنانيين على نحو عام، وهو في مطلق الأحوال لم يأت بشيء إلا التعريض بالوجود السوري في لبنان.

ويلتفت السيد إلى أحاديث البطريرك الماروني حول الجنوب، فيرى أنها توحي بأن آلام الجنوبيين ناجمة عن وجود المقاومة، لا عن اعتداءات «إسرائيل».

وفي نهاية هذا الفصل، يدعو السيّد اللبنانيين، مهما اختلفت أديانهم وتوجهاتهم، إلى اعتراف كل فريق بالآخر، بحيث نعترف جميعاً بالتعدّد، لكن في هذا التعدّد نفسه، تبقى نقاط التقاء جامعة، فلنتمسك بها، فيكون عند ذلك تعدّداً في الوحدة، تغلُبُ فيه المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، لنستطيع بناء لبنان الإنسان، وهو اللبنان الذي يستطيع الاستمرار، والذي علينا أن نورثه لأولادنا، بدلاً من أن نورثهم الطائفية التي يغذّى الأطفال بها مع الحليب.

ولما كان الشباب هو الجيل المعني بلبنان المستقبل، لبنان الوطن، لذلك فإن السيد يتوجّه إلى هذا الجيل ليطالبه بالحوار والمصارحة بعضه تجاه بعض، وبأن يتخلّص من عبادة الأشخاص الذين يختصرون الطوائف بأنفسهم، فنكون أمام مشكلة الطائفية، فنصبح أمام مشكلة أخطر، تجعلنا نترحّم على الطائفية.

إن في توجّه السيد إلى الشباب فرصةً أفضل للتجاوب، بعد أن أصبح الوفاق اللبناني مع الوجود التقليدي صعباً.

ولبنان، الذي يدعو إليه السيّد، هو لبنان المستقل عن الهيمنة، الرافض لكل وصاية، حتّى ولو كانت وصايةً سوريةً أو إيرانية، ناهيك بالأميركية والفرنسية، لكن لبنان هذا يجب أن يكون منفتحاً على العالم العربي والإسلامي، معادياً لـ «إسرائيل»، لأنها مغتصبة، ولا يمكن أن يصبح وجودها شرعياً.

2 ـ الحالة العونية

في آخر ربع ساعة من عهده، ورغم وجود حكومة برئاسة الدكتور سليم الحص، كلّف أمين الجميل، رئيس الجمهورية آنذاك، العماد ميشال عون تشكيل حكومة، فشكّلت حكومة من المجلس العسكري مناصفةً بين المسيحيين والمسلمين، لكن الوزراء المسلمين لم يلتحقوا، واقتصرت التشكيلة على ثلاثة ضباط مسيحيين. واستمرت الحكومة السابقة تقوم بمهماتها، فأصبحنا أمام حكومتين: حكومة الرئيس سليم الحص، وحكومة العماد ميشال عون.

ولما كان منصب رئيس الجمهورية شاغراً، وجب أن تتولاه عملياً الحكومة، فأعلن العماد ميشال عون تولّيه اياه، كما تمسّكت به حكومة الدكتور سليم الحص.

وبعد الطائف، انتخب رئيسٌ للجمهورية، إلا أن العماد عون رفض الاعتراف بالطائف وبما نجم عنه، واستمرّ برئاسة البلاد. ولكي يفوّت الفرصة على اقتحام القصر الجمهوري من قبل الحكم وحلفائه، راح يجمع المؤيدين المدنيين من كل الأعمار في القصر.

فهل كان العماد يمتلك خطة متكاملة لخلاص البلد؟

يرى السيد أنه كانت هناك حالة هياج يستثيرها الخوف، ولا يمكن للمرء أن يجد في هذا «الهياج الشعبي خطوطاً سياسيةً واضحةً يحملها هؤلاء الناس فيما يفكرون فيه للمستقبل في تفاصيل المشكلة المطروحة في الساحة، وعليه، فلا وجود لرؤية سياسية واضحة، بحيث تمثل مشروعاً يلتقي عليه الناس، فيما عدا العناوين العامة، أما عند الدخول إلى

التفاصيل، فإننا نجد المنادين بالحرية وبالخلاص من الاحتلال يختلفون، فهناك فريق من اللبنانيين لا يجد في الوجود السوري حالة احتلال، في حين أن الآخرين يعدّونه وحده احتلالاً، ويتغاضون عن الوجود العسكري «الإسرائيلي» في الجنوب».

أما القتال بين جعجع وعون، فيرى فيه السيّد حرباً «فرنسيةً أميركية»، ومن هنا، فإن طرد عون من قصر بعبدا، كان «مشروعاً بحجم المنطقة. والتحرّكات المسيحية لأجله لن تؤثّر فيه، حتى ولو حرّضوا الجيش». وهذا ما يؤكد أن «مشكلة المسيحيين ليست مع المسلمين، بل مع اللعبة الدولية».

غير أن السيد يعود بعد التجربة ليعطي رأياً إيجابياً بالعماد عون، فيرى أنه «لا يخلو من الصدق»، ومطالبه ليست ذاتية. ويتصوّر السيد أن عون «في تاريخه كان إنساناً يفكّر في الواقع الشعبي، بدلاً من أن يفكر في الواقع الذاتي».

3 ـ الحكم

بعد الطائف، أتي بالحكم لينفذ الخطة الدولية والإقليمية، ولكنه لم يستوعب الوضع، فاقتصرت رؤيته على التفاصيل الداخلية، دون أن يعير الاهتمام المطلوب للوضع الخارجي الدولي والإقليمي، مع أننا «نعرف أن المسألة المحلية في لبنان هي بنسبة 90 ٪ إقليمية ودولية». لذلك، لم تأت الرؤية لوضع برنامج للحكم ينتقل بلبنان من حال إلى حال، بل كانت تتحرّك في حال فوضى ذهنية وسياسية في إدارة المسائل الحيوية، وقد طغت الشخصانية، فما تغيّر هو الشخص الذي يرتبط به الناس، دون تقويم لإمكاناته ودوره وتوجّهه. «إن هذه الذهنية اللبنانية التي أدمنت شخصَية الحكم وشخصية الزعيم، بقطع النظر عما يحمله من أفكار وتطلعات، أصبحت هي مشكلة لبنان. فما الفرق بين الارتباط بالزعيم الإقطاعي، منذ خمسين سنة، والارتباط بالزعيم السياسي اليوم؟ وهل البلد أصيب بالعقم، فلا يستطيع أن ينجب أشخاصاً آخرين يستطيعون قيادته؟.

حقاً لقد انتقلنا من الطائفية السياسية إلى الشخصانية السياسية».

والشخصانية وغياب التخطيط وتغييب الكفاءة، أدّت إلى مزيد من الشخصانية على صعيد الطوائف، فأصبحنا أمام الترويكا، فهي التي تحكم، وأي خلافٍ بين الرؤساء، يشلّ الحركة السياسية والاقتصادية في البلد، «ويترك آثاراً سلبيةً على أكثر من مستوى، ما يجعل البلد خاضعاً لرغبات الأشخاص الذين يجلسون على مقاعد الحكم، وليس للتخطيط السياسي والاقتصادي والأمني». غير أن الرؤساء إنّما يديرون مصالحهم (الخاصّة) في البلد، أما الحكم الفعلي، فهو ليس في الداخل، كما أكّد السيّد مراراً. وهكذا فإن في أدوار الرؤساء «شيئاً من الذاتية المحلية التي تتصل بشخصياتهم وبطريقتهم في أداء دورهم، ولكن فيها من الإقليمية الشيء الكثير، وفيها شيء من التطلعات الدولية، لأنهم (أي الرؤساء) أصغر من أن يكونوا شيئاً دولياً، مع كل الاحترام لهم».

أما مجلس النواب، فإن السيّد لا يعلّق عليه أملاً كبيراً، فلا موقف له، هو لا يمثل إرادةً لبنانية، ذلك أنك «في كثير من الحالات، تجد المجلس يعارض كما لو كانت المسألة تقترب من الخيانة، ثم بعد ذلك، تقف الأكثرية لتعطي الثقة، بقطع النظر عن صوابية الموقف أو خطئه».

من هنا، فإن الانتخابات لا تأتي بالتغيير المتصوّر، فالنواب يخضعون لعوامل متعدّدة، ولا يخضعون للإرادة الشعبية، فالمجلس النيابي الحالي (قبل انتخابات 1992)، صوّت لاتفاق 17 أيار (وكان استسلاماً للعدوّ)، وصوّت لإسقاطه، ومعارضو النظام الأمني (اللبناني السوري) اليوم، كانوا خاضعين له، ليصبحوا نواباً ووزراء.

وفي تعريجه على قانون الانتخاب، يؤيّد السيد الدائرة الصغرى، لأنها تعبّر عن إرادة الناخبين لا إرادة كبار الزعماء... ورداً على القول: إن الدائرة الكبرى تسهم في التخفيف من حدة الاستقطاب الطائفي، يقول السيد: «لا أعتقد أن ذلك سيحصل، لأننا جرّبنا على مستوى المحافظات... فالطائفية انطلقت من النظام الطائفي. فإذا كان النظام بكل مفرداته المتصلة بالحياة اليومية طائفياً، فهل يكون قانون

الانتخاب حلاً للمشكلة الطائفية؟ إن هذه تمثل سذاجة سياسية».

أما لجهة الإصلاح، فإن العهد أخفق، في نظر السيّد، على كل المستويات، باستثناء المستوى الأمني. إننا ربحنا الأمن، «أما ما تحرّك بعد ذلك، إن من حيث الإعمار أو الخدمات، وهي أمور طبيعية تنطلق من واقع الأمن، فهي لم تنطلق من خطّة مدروسة أو شاملة».

لذا، فإن السيد يردّ على من يأمل الإصلاح على يد رئيس جديد، بأن تغيير الرئيس لا يغير الوضع، «إن الاستحقاق الرئاسي. . . لا يعني عهداً جديداً، لأن مسألة العهد الجديد هي مسألة تحديد الخطوط السياسية للبلد، أو الخطة الاقتصادية، والحكومات حكومات متشابهة في أدائها، سواء كانت حكومات تكنوقراط أو غير تكنوقراط، وأداؤها لا يتجاوز عموماً تصريف الأعمال، وهي دائما بحاجة إلى غطاء سياسي من خارجها».

أما ما عدّ إعماراً بواسطة شركة سوليدير، فهو أمر غير مشروع. وقد أفتى السيّد بحرمة شراء أسهمها، لأنها لم تراع حقوق المالكين الأصليين لوسط بيروت. (راجع مجلة «تجارة ومال»، العدد 60، نيسان 1995). وتبقى الحرمة قائمةً ما دامت مسألة الحقوق هذه لم تحلّ. إذاً، هناك «حقوق الناس. . . إننا نؤمن (فقهياً) بأن كل إنسان حرّ بماله، وبحقّه، ضمن المعقول، ولذلك فنحن ننتظر حلّ مشكلة أصحاب الحقوق بطريقة عادلة، لنرى أن المسألة لا تمثل أي مشكلة فقهية».

على أنه لا بدّ من الالتفات إلى مسألة الأولويات في المسيرة الإعمارية للحكم، ذلك أن البشر أهمّ من الحجر.

ومع ذلك، فلا خطّة لمعالجة المشاكل الملحّة اليومية للناس، فالشعب يزداد فقراً، ومن في الحكم يزدادون ثراءً، ومن لا يجدون المال لإنقاذ الفقراء، يجدونه للفساد والهدر أو تصريف النفوذ، فيما الكبار يسحقون الصغار ويتدخّلون حتى في التجارات البسيطة.

أما المناطق المحرومة، فهي تزداد حرماناً، لأن الحكومات لم تقدّم لها شيئاً، رغم أن ميثاق الطائف ألزمها بالإنماء المتوازن.

ثمّ إن السياسة الاقتصادية سياسة مدمّرة، فلا تخطيط للنهوض بالاقتصاد، بل عمل على «جعل لبنان، وهو الجائع العاري والمستلب والمهجر، باريس ثانية في شوارعه ومطاره، وكل هذا على حساب الفقراء والطبقة الوسطى، الذين أنهكتهم الضرائب، دون توفير فرص عمل، فيما تشجّع الشركات الكبرى والرأسماليين المحلين، وكذلك الرأسمال الأجنبي، بحجة تشجيع الاستثمارات الأجنبية. يضاف إلى كل ذلك العمالة الأجنبية، التي تحرم المواطنين اللبنانيين من فرص العمل.

كل ذلك يؤدّي إلى الهجرة المتزايدة، بعد أن كانت العودة بدأت باتجاه لبنان من الخارج إثر انتهاء الحرب.

نتيجةً لكل ذلك، وفي مقدمه المشكلة الطائفية، أفرغت الديمقراطية من محتواها، فالشعب لا يقدّم ولا يؤخّر، لأن لبنان لا يحكم من قبل شعبه. ولهذا لم نر الشعب أسقط حاكماً، بل ينتظر التغيير من الخارج، وإذا استبدل شخص بشخص، فيبقى المستبدل به احتياطياً لمرحلة لاحقة.

حتى النقد يتوقّف عندما تصل إلى المقامات، فإذا انتقدتهم كفرت.

وإذا كانت الديمقراطية دون فائدة في الداخل سوى التنفيس، فهي أداة يستغلّها الخارج: تكلّم بطريقة تنفّس فيها عن نفسك، ولكن لا تنطق بالكلمة القوية الحرّة التي تغرس الحرّية في الأرض. إن حرية الكلمة في لبنان لم تكن لسواد عيون اللبنانيين، بل كانت لحساب المخابرات الدولية، التي تريد معلومات ميدانية، من خلال ما يتحدث به الناس، أو تريد تحليلات مجانية أو غير مجانية مما يعلنه المحللون، ليخلقوا مشكلةً هنا وفتنةً هناك»، وهذا لا يقتصر على ما يخصّ لبنان وحسب، بل يطال ما يخص محيطه أيضاً. فلبنان «هو الرئة التي تتنفس فيها مشاكل المنطقة».

ثالثاً: الثقافة والإسلاميون في لبنان

لا بدّ لكي نختم هذه الفقرة، من استطلاع رأي السيد في موضوع الثقافة، فالسيد يرى أن الانفتاح اللبناني على الغرب، أعطى ثقافته بعداً غربياً، لم يقتصر تأثيره على اللبناني وحده، بل امتد إلى أرجاء المنطقة.

فاللبنانيون كانوا من «العناصر التي استطاعت أن تفتح مصر على الآفاق الثقافية الغربية»، الأمر الذي أدّى إلى انفتاح مقابل، إذ انفتح، نتيجة ذلك، الغرب على الشرق.

على أن الطائفة التي كانت رائدة الانفتاح، هي الطائفة المسيحية، التي كانت تعدّ نفسها قاعدةً أوروبية، بسبب علاقتها التاريخية الوثيقة بها. وهكذا أصبح لبنان ملتقى للثقافات، ولم يفقد هذه الميزة حتى أثناء الحرب، إلى أن بدأت الدول العربية تشارك لبنان في الانفتاح الثقافي.

أما في مجال الثقافة الداخلية، فالأمر مختلف، إذ إن مناطق «الأطراف» لم تتمكّن من الإسهام في العملية الثقافية، فجبل عامل مثلاً كان رائداً أيضاً، غير أن ثقافته لم تكن مؤثّرة، لغلبة الطابع الديني عليها، من هنا كان احتكار الرواد المسيحيين للساحة الثقافية في البداية.

تأثّر مسلمو لبنان بالصحوة الإسلامية التي كان الإمام الخميني رائدها منذ الستينات والسبعينات، لتنتشر وتعمّم، وخصوصاً منذ بداية الثمانينات، عند انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وقد طرح الإسلاميون في لبنان إقامة جمهورية إسلامية، إلا أن هذا الأمر تراجع بصفته شعاراً، ليتحوّل إلى معتقد فقط.

وقد أثار الإسلاميون التخوّف لدى شرائح طائفية وغير طائفية، ولا سيّما عندما رأى الناس التأييد المتعاظم لطروحاتهم وأفكارهم في أوساط المسلمين اللبنانيين، وخصوصاً الشيعة. وراحت المخابرات الغربية و«الإسرائيلية» تحرّض على الإسلاميين، بل وتقاتلهم، الأمر الذي عزّز موقف أعدائهم في الداخل، فراح هؤلاء ينكرون على الإسلاميين حتّى حقّهم في طرح أفكارهم والدفاع عنها.

وتصدّى السيّد لهذه المواقف، التي يرى أنها تتناقض مع حرية إبداء الرأي المتاحة للآخرين، فالإسلاميون لا يريدون فرض النظام الإسلامي بالقوّة، بل بالإقناع، كما أن للآخرين، من ماركسيين وقوميين وغيرهم، الحقّ بطرح أفكارهم والدفاع عنها.

ومن يتذرّع بخطر النهج الإسلامي من المسيحيين، يسأله السيد: هل الإسلام أخطر على المسيحيين أم الماركسيّة؟ ألم يعش أهل الكتاب (المسيحيون واليهود وغيرهم) في ظلّ الدولة الإسلامية ثلاثة عشر قرناً يمارسون فيها شعائرهم وطقوسهم؟

ويثير بعضهم مسألة تكفير الإسلاميين غير المسلمين، ويردّ السيد بأن كلمة الكفر لها مرادفات بالمعنى السياسي لدى كل التنظيمات، تستخدمها ضدّ خصومها في العقيدة، ويوضح السيّد هذا الأمر بشكل تفصيلي، فيقول: «اعتقد أن كلمة «كافر» هي مفردة دينية يمكن استبدالها حسب التيارات السياسية بكلمات أخرى. فقد كان الشيوعيون يعتبرون النظام اللبناني وأمثاله نظاماً إمبريالياً، أو نظاماً رجعياً، أو نظاماً منحرفاً، وغير الشيوعيين يعتبرونه انعزالياً وما إلى ذلك.

ولو أردت أن تقوم باستفتاءٍ لكل التيارات السياسية، التي لا تلتقي مع القاعدة الفكرية التي ينطلق منها النظام اللبناني، لقالوا إنه نظام كافر بالمعنى الفكري، كافر باعتباره متمرداً على الإيمان الماركسي، أو الإيمان القومي، أو الإيمان الاشتراكي، لأن لكل فريق إيمانه وكفره، لذلك لا أدري لماذا يتعقّد الناس من هذه الكلمات عندما يطلقها الإسلاميون، ولا يتعقّدون من أمثالها عندما يطلقها غيرهم».

أما وصف الإسلاميين بـ «الأصوليين»، فيرى السيد أنه غير مقبول بالمعنى الذي يفهمه الغربيون. إن الأصولية، كما يفهمها الغرب، ليست مفهوماً إسلامياً، إنها كلمة لا تعني مفهومها اللغوي، ولكنها تعني مصطلحاً سياسياً وفكرياً. إن الأصولية تعني العنف ضدّ الآخر وإلغاء الآخر، وعدم إفساح المجال أمام أيّ فكر يختلف عن فكر الآخر»، لذلك، فـ «نحن لسنا أصوليين بهذا المعنى، لأن الإسلام يقول: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾(النحل: 125)، ولأنه يقول لأهل الكتاب: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ**﴾ (آل عمران: 64)، ولأنه أيضاً يقول: ﴿**وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ**﴾(العنكبوت: 46).

وإذا مارس الإسلام العنف، فهو يمارسه دفاعاً عن النفس، وإن كان يفضل، إذا أمكن، الدفع بالرفق والتؤدة: ﴿**ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾(فصلت: 34).

ثم إن الإسلام، كما يثير بعضهم، لا يأمر بالتعالي على الآخرين، كما تفعل اليهودية، فإن كان القرآن يقول: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾(آل عمران: 110)، فإنه يشرط ذلك بواجبات تلخّصها تتمة الآية الكريمة التي تقول: ﴿**تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾، فيكونون خير الأمم، إذا أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر. أما بعض من ينتسبون إلى الإسلام، ممن يلجأ إلى التكفير والى القتل، سواء ضد المسلمين أو ضد المسيحيين الآمنين، فهم لم يفهموا الإسلام، إنهم من تتلاعب بهم المخابرات، فالمخابرات يمكن أن تنتج تجمعات تعطيها اسم الإسلام.

وقد تقوم ببعض الأعمال في غياب الإسلام المحايد، وتنسبها إلى الإسلاميين، كما يحدث في الجزائر. «وكنا نقول: إن ما يحدث هو من صنع المخابرات، ولا نبرّئ بعض الإسلاميين المتخلّفين من ذلك».

وإلى هذا، يربط بعضهم الخطف بالإسلاميين، ولا سيّما خطف الطائرات، إلا أن السيّد ينتقد هذا العمل، على أساس أنه يطال الأبرياء، من الذين يمكن أن يكونوا معارضين لحكوماتهم المستكبرة، كأميركا مثلاً، وإن كان له من فائدة، لجهة إطلاق بعض الأسرى من السجون الإسرائيلية، أو لجهة إحراج الكيان الصهيوني في حال رفضه إطلاق الأسرى، مقابل إنقاذ رهائن الخطف، وإظهاره بمظهر المستهتر بأرواح الرهائن أمام أهاليهم، إلا أن ضرر الخطف من الناحية السياسية أكبر من الفوائد، لأنه يظهر الإسلاميين بمظهر الذين لا يحترمون الإنسان، ويعتدون على الأبرياء.

إن خطف الأشخاص لغرض الضغط، غير مقبول، ولا سيّما تجاه الأبرياء، وهو ليس من ثقافتنا، بل هو بضاعة غربية، فعندما نقول: «إننا ضدّ أميركا وضدّ السياسة الأميركية في المنطقة، لا ندخل مطلقاً في حركة عنف ضدّ الأميركيين الذين يأتون إلى لبنان، وما حدث في السابق (من

خطف)، كان جزءاً من الفوضى اللبنانية». وهو أسلوب موروث عن فرنسا والغرب، فليس الخطف صناعةً شرقيةً بل مستوردة.

ومن هنا، فإن السيد يريد للإسلاميين اللبنانيين، الذين يقاومون العدوّ، أن لا يهملوا الجانب الثقافي، فيصرفهم جهادهم العدوّ عن تعميق وعيهم. وهم فعلياً قد استفادوا في لبنان «من الحرية الثقافية والسياسية والتنوّع الاجتماعي والثقافي والديني الذي يعيشه اللبنانيون. لذلك استطاعت (الحركة الإسلامية في لبنان) أن تفكّر بحرية، في غياب عنف يفرض عليها أن تحاصر. . . في زاوية ضيّقة».

إلا أن هذا غير كاف. فما زال مطلوباً «أن تدرس الحركة الإسلامية الواقع اللبناني، لتراعي الظروف الموضوعية الموجودة في لبنان، حتى تضع خطتها في الأسلوب وفي المنهج والعلاقات، على أساس مراعاة هذه الظروف، التي منها الحساسيات الطائفية والمذهبية، والنظرة اللبنانية إلى محيطها، كي تدرس كيفية معالجة المشكلات اللبنانية من خلال الواقع اللبناني».

لكنّ هذا لا يعني إنتاج إسلام لبناني يتمحور حول لبنان، لأن «الإسلام هو رسالة الله للبشرية جمعاء، » فليس هناك إسلام لبناني وسوري وعراقي أو عربي أو فارسي».

إلا أنه، لمّا كان لبنان يتمتع بحرية نشر الفكر، كان «من الطبيعي أن على الإسلاميين أن يستفيدوا من الواقع في لبنان. . . ليطلقوا أفكارهم من لبنان».

أما الدعوة إلى جمهورية إسلامية في لبنان، فهي دعوة غير واقعية، إذا كان الشعار يتجاوز الجانب الثقافي، وذلك بسبب التعددية اللبنانية والتدخل الدولي. إنه شعار من الصعب جداً أن نفكّر أن له فرصةً في تطبيقه في لبنان، ليس بسبب الوضع الداخلي وحسب، بل ومن خلال طبيعة المعادلة الدولية الحديدية التي تمنع ذلك.

إن الوضع في لبنان «يختلف عن الوضع في كل (البلدان الإسلامية)، ففي لبنان حالة إسلامية تتصل بالظاهرة الموجودة في المنطقة، وقد

استطاعت هذه الحالة أن تعبّر عن نفسها بهذه الحركة الجهادية والشعارات السياسية والنشاط الاجتماعي والثقافي والسياسي، بحجم معين، الأمر الذي يعني أن هذا العنوان الإسلامي، الذي يتصل بالعنوان العام في المنطقة، يملك مواقع متقدّمةً، وساحةً واسعةً في لبنان، لكن ليس بالشكل الذي يمكن أن يقيم الآن نظاماً إسلامياً.

1 ـ مشاركة الإسلاميين في البرلمان

عندما طرحت مسألة مشاركة الإسلاميين في الحكم، أثيرت شكوك حول شرعيتها، إذ رأى بعضهم أنها تؤدّي إلى الاعتراف بنظام الحكم القائم، إلا أن السيّد كان له موقف مختلف، إذ رأى شرعية الأمر وفائدته لجهة إتاحة منبر للإسلاميين، قد يحدث شيئاً من التغيير. يقول السيّد: «إن اشتراك حزب الله في البرلمان ينطلق من شرعية إسلامية، ترى أن من الضروري جداً أن يشارك الإسلاميون في البرلمان كصيغة من ناحية فكرية، ليس كنتيجة لاعترافهم به، لكن من جهة أنه يمثّل الساحة التي يمكن لهم فيها أن يعبّروا عن آرائهم وعن أفكارهم، وأن يحشدوا الآخرين للأخذ بها أو للانسجام معها. كما أنهم يستطيعون أن يحدثوا بعض التغيير، ولو من خلال بعض المفردات، ويملكوا مواقع سياسية متقدّمة تستطيع أن تحقّق لهم بعض الأهداف المرحلية».

أما لجهة رأي بعضهم بأن دخول البرلمان يتناقض مع التوجّه الثوري الذي يجب أن يتمسّك به النهج الإسلامي، فإن للسيد رأياً آخر في الموضوع، ونهماً آخر للثورة، يعبّر عنهما بقوله: «ليس من الضروري أن تكون مشاركتك في العمل السياسي خروجاً عن الحالة الثورية، لأن الثورية ليست خطاباً حماسياً، وليست شعاراً يختزن العنف في حركته، ولكنّ الثورية هي أن ترتبط بالهدف الاستراتيجي، وتبقى مصرّاً على الوصول إليه، في إطار الظروف الموضوعية التي قد تفرض عليك أن تستبدل أسلوبك في هذه المرحلة بأسلوب آخر، أو تغيّر وسائلك بوسائل أخرى. ولكن كلّ الطرق تؤدي إلى روما».

ولقد تبين أن دخول الإسلاميين البرلمان لم يصرفهم عن قتال العدو،

بل وفّر لهم مجالاً إضافياً للمقاومة، كما يرى السيد، فالإسلاميون «كانوا واضحين، فقد انطلقوا في حركتهم السياسية، ودخلوا النادي السياسي كي يقاوموا من موقع متقدّم. ونحن نعرف أن الإسلاميين يقومون يومياً بعمليات مقاومة، بعد نجاحهم في الانتخابات، ما يوحي أن مسألة المشاركة في البرلمان لم تنطلق، في وعيهم السياسي، من عملية مقايضة مع الآخرين، أو نزولاً عند شروط فرضوها عليهم».

ويخلص السيّد في هذا المجال إلى القول: «إن دخول الإسلاميين إلى المجلس النيابي، يلتقي مع حركتهم الجهادية في مواجهة الصهيونية والاستكبار العالمي والظلم الداخلي». وعلى الرغم من أن الجانب الجهادي قد شغل الحركة الإسلامية، بحيث استغرق الكثير من الجانب الثقافي، الذي يؤصل الإسلام في نفوس المسلمين، كما يقول السيّد، ولكنه عندما يلاحظ «الأداء السياسي في التجربة الإسلامية البرلمانية، (يعتقد) أن الإسلاميين كانوا جيدين في أدائهم السياسي، وفي مواجهتهم القضايا الشعبية بقوة وبأساليب متنوّعة. . .».

على أن السيّد لا يتجاهل ما تتعرّض له الحركة الإسلامية من تآمر، لكنّه يبقى متفائلاً بتجاوزها كلّ المصاعب، نتيجةً للتأييد الشعبي الذي تحظى به، والذي لا بدّ من تعزيزه بتعزيز صمود الشعب، فـ «لا بدّ لنا من أن نعمل ونهيئ الأسباب (للصمود)، وأن نحرك كل مفرداته في الوعي الإسلامي في لبنان، وأن ندرس كلّ المتغيّرات، وأن نعرف كيف نتعامل معها. فمن الطبيعي أن هناك مشاكل تنتظر الإسلاميين في لبنان، ولا سيّما المقاومة الإسلامية، ولكنّني أعتقد أن هذه المشاكل لن تكون بالمستوى الذي تؤدّي فيه بالحركة الإسلامية إلى السقوط».

2 ـ قضية السيّد موسى الصدر

وتتمّةً لموضوع الحركة الإسلامية والمقاومة، لا بدّ لنا من تذكّر الإمام السيد موسى الصدر، الذي كان شخصيةً إسلاميةً قياديةً عالية الكفاءة، ترأس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ودعا إلى سياسة الانفتاح عربياً وإسلامياً، وإلى مقاومة الصهيونية.

قام السيّد الصدر بنشاط واسع، مستنهضاً الطائفة الشيعية وسائر المستضعفين في لبنان، ليتحرّكوا لإحراز حقوقهم، كما راح يهيّئ لمقاومة العدوّ.

وفي صيف سنة 1978، وجّهت القيادة الليبية دعوةً إلى السيّد موسى الصدر، وأخفته، بكلّ بساطة، وما زالت تخفي مصيره حتّى الآن.

لم ينس الشيعة قائدهم اللبناني الكبير، ولم ينسه السيّد فضل الله، الذي يعدّه «شخصيةً فذّةً من شخصياتنا الإسلامية القيادية الفاعلة». «إنه كان يملك الدور الفاعل الذي استطاع فيه أن يحرك الجماهير بعد نوم طويل، واستطاع أن يطلق قضية المحرومين كأقوى ما تكون، واستطاع أن يشير إلى مسألة الجهاد ضدّ «إسرائيل»، وأن يتحرّك عملياً في اتجاه التخطيط والتحضير لها».

وكان من مميزات السيد الصدر القيادية، و«التي لا بدّ لكل القيادات أن تتميّز بها. . . هذا الصدر الرحب والخلق الواسع، الذي كان يواجه به أعداءه وخصومه والذين كانوا معه».

وإلى هذا، كان السيد محاوراً يفرض احترامه على من يؤيّده ومن يخالفه الرأي، «كان يختلف مع الآخرين، ولكنّه كان يمتصّ خلافاتهم بسعة صدره، وبحسن أخلاقه وبابتسامته الحلوة التي كان يقابل بها كلّ من التقاه. قد تختلف معه في بعض مواقع الفكر، وقد تختلف معه في بعض مواقع السياسة، وقد تتفق معه، ولكنك لا تستطيع إلا أن تحترمه، ولا تستطيع إلا أن تقرّر أنه كان إنساناً يتميّز بالأصالة، ويتميّز بالانفتاح، ويتميّز بالرغبة في الحوار، ويتميّز بالخلق الأصيل الذي ينطلق من قاعدة إسلامية أصيلة».

هذا الإنسان أخفته قيادة النظام الليبي، فعليها تحمّل مسؤولية ذلك: «إننا، كما يقول السيّد فضل الله، عندما نتذكّر الجريمة، فإننا نحمّلها لقائد ذلك النظام، سواء كان هو الذي قام بالجريمة، أو كان الغطاء لمن قام بالجريمة، أو كان هو الذي سكت عن الذين قاموا بالجريمة. إننا نعتبر أن شخصيةً في وزن شخصية السيّد موسى الصدر، لا يمكن أن يبرّر

إغماض مصيرها من قبل ذلك النظام بهذه الطريقة، لذلك فإننا نعتبره مسؤولاً بشكل مباشر أو غير مباشر».

كما يطالب السيد القوى التي كانت قائمةً وقت الاختطاف بأن تدلي بمعلوماتها، وهناك تهم توجّه إلى بعضها، كما أن على الحكومة والمسؤولين، من لبنانيين وغير لبنانيين، ممن يملكون معلومات، أن يتحرّكوا لكشف مصير السيد موسى الصدر: «إن على المسؤولين، كل المسؤولين، سواء كانوا في الداخل أو في الخارج، ممن يملكون المعلومات، أن يحاولوا بلورة هذه المعلومات، وأن يحاولوا أن يتحرّوا الأمر في سبيل رفع هذا الغموض... إن هناك أكثر من علاقة مع أكثر من مسؤول عربي، ونحن نعرف أن المسؤولين العرب يفهمون حقيقة الأمر بشكل أساسي. المهم أن يطلب منهم أن يعطوا ما عندهم ليعرف الناس الحقيقة». يقول السيّد فضل الله هذا، رغم علمه بتعقيد القضية، إذ يورد عن لسان أحد الصحفيين المطّلعين على الشؤون الدولية والمخابراتية العالمية، والذي تحدّث بعد إحدى عشرة سنة على الجريمة، قوله: «هذه القضية من القضايا التي لن يكشف عنها النقاب، ككثيرٍ من قضايا الجرائم الدولية المماثلة». ويعلّق السيد فضل الله بالقول: «هل إن الجميع يعرفون، ولكن لا يسمح لهم بأن يتكلّموا، أو أن للقضية بعداً آخر؟».

رابعاً: اغتيال الحريري

في ظل الوضع اللبناني المعقّد بفعل التركيبة الداخلية، وما تفرزه من مواقف متعارضة ومتناقضة، وبفعل التدخلات الأجنبية في كلّ مفاصل الحياة اللبنانية، وفي ظلّ الوجود العسكري السوري، جرت عملية اغتيال رئيس الوزراء اللبناني الأسبق، رفيق الحريري، في شباط 2005، فكانت زلزالاً هزّ البنية اللبنانية، وأحدث اصطفافاً على أساس شرخ عميق في الواقع الاجتماعي والسياسي اللبناني، وظّفته قوى أجنبية ومحلية لمصلحة مشروع انقلابي في الساحة، بهدف إعادتها إلى النفوذ الأميركي المطلق، الملتقي مع السياسة «الإسرائيلية» في المنطقة، وما زالت تداعيات الحدث تتفاعل وبشدة حتى يوم الناس هذا.

ومن أخطر ما نتج من اغتيال الحريري، التوتّر الذي جعل معظم الطائفة السنية في مواجهة سوريا، وفي مواجهة الطائفة الشيعية، وعملياً في مواجهة المقاومة. وكانت حرب تموز، التي عدّها العالم هزيمةً للمشروع الصهيوني، بينما عدّها الذين راحوا يتباكون على الحريري، هزيمةً للمقاومة، ودماراً للبنان.

لقد بدأ تنفيذ مؤامرة وضع اليد على لبنان، لدفعه إلى السير في مشروع «الشرق الأوسط الجديد»، قبل اغتيال رفيق الحريري، وكانت العلامة الأبرز سنة 2004، إصدار مجلس الأمن القرار 1559، الذي كان صفقةً أميركيةً - فرنسية، حقّقت أميركا من خلالها استصدار قرار نزع سلاح المقاومة، وحقّقت فرنسا مآربها تجاه سوريا، بالنصّ على الانتخاب الديمقراطي لرئيس الجمهورية اللبنانية، دون تدخّل خارجي (أي سوري).

ثم كانت محاولة اغتيال النائب مروان حمادة، ثم اغتيال الرئيس الحريري و22 شخصاً آخرين، وبعدها كرّت سبحة الاغتيالات.

في الداخل اللبناني، قام الأنصار المستحدثون للرئيس الحريري، من أعدائه السابقين، كما قام الذين انجرفوا بالشحن الطائفي، بتحرّكٍ يلتقي مع المشروع الأميركي، الذي استوعب المشروع الفرنسي في لبنان والمنطقة، ووضع دعاة «السيادة والحرية والاستقلال» أنفسهم في سياق هذا المشروع، الذي أدّى إلى خروج الجيش السوري من لبنان. ويرى السيد أن أميركا لم تكن تهمّها قضية الرئيس الحريري، ولا التحقيق في مسألة اغتياله، بل يهمّها الضغط على سوريا وابتزازها. والسبب هو طرح سوريا شعارات الممانعة، وتحالفها مع الحركات الثورية وتلك التي ترفع الشعار نفسه. يقول السيّد: «أمّا التركيز على سوريا، فلأنها الدولة العربية الوحيدة التي لا تزال تطرح عناوين الممانعة، سواء في المسألة الفلسطينية، أو في المسألة العراقية، وبعض ما يتعلّق بالمسألة اللبنانية»، إن سوريا «لا تزال الوحيدة التي تملك علاقات مميّزة مع الراديكاليين العرب ومع الفلسطينيين والأصوليين».

ويأتي استصدار قرار مجلس الأمن رقم 1636 لإدخال اللعبة الدولية

إلى سوريا، في محاولةٍ لإخضاعها، وتوجيه رصاصة الرحمة إلى الاتجاه القومي العربي. ويفصّل السيد هذا الأمر بقوله: «فالقرار 1636، الذي انطلقت منه اللعبة الدولية لتوجيه كل الضغوط على سوريا، بما في ذلك إعطاء الحرية المطلقة للجنة التحقيق الدولية باغتيال الرئيس الحريري، بأن تستدعي من تريد، وكيفما تريد، وأينما تريد، من دون شروط، إنما يراد منه حشر سوريا في الزاوية، وهي إذا أخضعت، فإن ذلك يمثّل نوعاً من السقوط القومي، وإذا لم تخضع، فهذا معناه المزيد من العزلة».

على أنّ هذه العزلة تساهم فيها دول عربية، بعدما سلّم العرب سوريا لأميركا، (لكن) مع بعض ما يحفظ ماء الوجه لبعض مسؤوليهم».

وضعت الموالاة اللبنانية نفسها في خدمة المشروع الأميركي، ضدّ سوريا، وضدّ المقاومة، على أساس تهيؤها للعصر الأميركي الجديد، الذي ظنّت أنه سيطيح بالنظام السوري، ويقيم «الشرق الأوسط الجديد»، وهكذا فإن شعاراتها كانت كاذبةً. يقول السيّد في هذا الخصوص: «عندما ندرس المسألة اللبنانية، لا نجدها مسألةً سياسية، بالمعنى الذي تتحدّث فيه كثرة من اللبنانيين عن الحرية والسيادة والاستقلال، بل في الوصاية الأميركية التي أطبقت على هذا البلد سياسياً واقتصادياً، بالمستوى الذي انطلق فيه الواقع اللبناني في أكثر تلاوينه، نحو الخضوع لهذه الوصاية».

وانسياقاً أعمى مع الإرادة الأميركية، راحت الفئات المذكورة من اللبنانيين تصمّ الآذان، وتغمض الأعين عن كل ما يثار حول لجنة التحقيق الدولية، فلا تقبل أيّ نقاش حول صدقيتها وكفاءتها، وهذا ما لاحظه السيّد، من أن أصواتاً ترتفع باعتبار لجنة التحقيق الدولية المعنية باغتيال الرئيس الحريري معصومة من الخطأ، ولا يرقى إليها الشكّ في كل ما تقوم به، وأنه لا يجوز بالتالي لأي لبناني أن يسجّل ضدّها ولو نقطة شكّ واحدة.

ثم كبّلوا البلد بانتظار موقف المجتمع الدولي والتقرير الدولي في مسألة الاغتيال، وأجّلت قضايا الناس المعيشية، ولم يتركوا الأمر للقضاء الدولي أو المحلي، «لقد جمّدوا كل لبنان، في حاجاته الحيوية الضرورية

(الجوع والعطش والخدمات) بانتظار التقرير، وهذا يدلّ على تخلّف سياسي. ولا ننكر أن مسألة اغتيال الرئيس الحريري تمثّل كارثةً لبنانية، ولكنها يجب أن تكون خاضعةً للحركة القضائية التي تبحث عمّن خطّط ونفّذ... كان المطلوب أن يبقى هذا الملف في نطاق محدّد... ولا يصحّ أن تتمحور كلّ المسائل حول هذا الأمر، بحيث يتجمّد كلّ شيء، حتّى الخطوط السياسية التي تتحرّك في علاقات لبنان العربية والدولية».

كل هذا، علماً أن «القرار» وكلّ التقارير، أسّست وتؤسّس على شهود الزور، الذين اعتمدوا من قبل المحقّقين والقضاة الدوليين والإعلام، وبنيت على هذا الأساس الأوهام المستقبلية. وهذا ما يعبّر عنه السيّد بالقول: «لقد لاحظنا انشغال الإعلام اللبناني والعربي والدولي طويلاً بالحديث عن هذا التقرير، وعن «الشهود الملوك» الذين تحوّلوا فيما بعد إلى «المحتالين الملوك»، والذين بنيت كلّ التقارير القضائية المحلية والدولية استناداً إلى شهاداتهم، وكذلك كلّ التعليقات السياسية اللبنانية، على أساس أنها القاعدة التي يمكن أن ينطلق منها المستقبل».

إنّنا لم نكن بحاجة إلى كلّ هذا أساساً، لكنّهم شكّكوا في كفاءة الأجهزة الأمنية اللبنانية، وكذلك القضائية، ليبعدوا هذه الأجهزة، وليسلّموا مقادير البلد إلى القضاء الدوليّ، وإلى «المجتمع الدولي». وهذا ما يؤكّده السيّد بقوله: «إن الخطاب اللبناني الرسمي، والذي يتحدّث به فريق الأغلبية، هو الحديث بشكل سلبي عن أي إمكانات للجهاز الأمني اللبناني الجديد، أو للقضاء اللبناني.. (وبأنّه) لا يملك مناقبيةً ومصداقيةً تخوّله إصدار الأحكام وتنفيذها. فماذا يعني هذا؟».

يجيب السيّد: «إنه يعني أن هناك إيحاءً.. بأن لبنان بحاجة إلى جهاز قضائي يستطيع أن يحكم في الكثير من الجرائم التي تقع فيه، وهذا ما يفسّر طلب الحكومة اللبنانية إنشاء محكمة دولية».

على أن السيّد كان مقتنعاً بإمكانية طلب مساعدة تقنيّة إقليمية أو دولية صديقة: «إننا بحاجة إلى أصدقائنا وإلى أشقائنا، نحن بحاجة إلى الدول العربية لتساعدنا في كلّ ما نحتاجه من تقنيات، يمكننا من خلالها تقوية

الجهاز الأمني والجهاز القضائي. وكذلك بالنسبة إلى أصدقائنا في العالم». ولكن السيّد يميّز هنا بين المساعدة وفرض الهيمنة، فيقول: «إن هناك فرقاً بين الوصاية التي تفرض علينا ما يريده الآخرون، وأن نتحرّك من خلال مصالح الآخرين، وبين الرعاية أو المساعدة التي تفرضها الصداقة».

غير أن الإصرار على النهج الذي تمسّكت به الحكومة، دفع الأمور باتجاهات قد تكون قد حدّدت سلفاً من قبل المحور الذي تسير في ركابه، ذلك المحور الذي استبعد احتمال تورّط العدو الصهيوني في الاغتيال. وهنا يسأل السيّد: «لماذا لم يتحدّث اللبنانيون عن «إسرائيل» كمشتبه بها... كما يتحدّثون عن لبنانيين وعن سوريين كمشتبه بهم في اغتيال الرئيس الحريري، وهو الذي كان يمثّل قيمةً سياسيةً في مواجهة «إسرائيل»؟!

ثم يسجّل السيّد، ردّاً على الكلام الكاذب الذي يتحدّث عن عدم تعاون سوريا، فيقول: «نلاحظ أن الدول التي تملك المعلومات، لم تتعاون مع لجان التحقيق، فنحن نعرف أن أميركا تملك كل المعلومات من خلال الأقمار الصناعية، ولم تقدّمها إلى لجنة التحقيق الدولية، ما يعني أن أميركا هي أوّل دولة لم تتعاون مع لجنة التحقيق. وكان يجب على المحقّق الدولي في تقريره أن يذكر عدم التعاون الأميركي، ثم إن الدولة الثانية التي تملك المعلومات الدقيقة، في هذه القضية هي «إسرائيل»، فهي الدولة التي يمكن، على الأقلّ، أن تكون موضع اتهام، لأن السلام والاستقرار في لبنان لا يتناسب مع أهدافها وخططها».

أما بخصوص المقاومة والسلاح، فقد كانت هذه الفئات من اللبنانيين تظهر قبل عدوان تموز موقفاً غير معادٍ، وهو قمة النفاق السياسي بأجلى مظاهره». والحقيقة أنهم «في الحديث مثلاً عن الحوار.. يتحدّثون في الواقع عن الفرص التي يتوسّلونها، والتي يمكنهم تحريكها لإسقاط سلاح المقاومة، من منطلق الالتزام بالشرعية الدولية والقرارات الدولية».

لكنّ السيّد يرى أن المشروع الأميركي لا يمتلك مقومات النجاح تجاه سوريا، فأميركا لا تستطيع الاستغناء عن المساعدة السورية في ما تورطت فيه، وفي محاولة التأثير في قوى الممانعة العربية والإسلامية. «إن

أميركا بحاجة إلى سوريا، كما هي بحاجة إلى «إسرائيل»، بسبب علاقة سوريا مع الراديكاليين العرب ومع الفلسطينيين والأصوليين، كما أسلفنا. ثم إن العالم العربي يقف الآن للضغط على سوريا لتنفيذ القرارات الدولية، ولكنه لا يقف ضدها، ولو من باب حفظ ماء الوجه، في المسألة الإسرائيلية والمسألة العراقية».

وفعلاً، فكأنما هذه نبوءة أطلقها السيّد، إذ عادت أميركا والغرب إلى خطب ودّ سوريا، أملاً في أن تساعد في الحلول المطروحة من قبلهم في المنطقة.

أمّا القوى المحلية المرتبطة بالمحور الأميركي، وبعد أن غيّر الغرب موقفه من سوريا، فقد عادت تدريجياً إلى الانفتاح على سوريا ومصالحتها، إلا أنها ركّزت حملتها على المقاومة. وهذه الحملة كانت قد أسفرت عن مراميها دون مواربة إبّان عدوان تموز، وتصاعدت بعده، إلى أن توجّهت اليوم بكاملها ضدّ المقاومة، وما زالت تستنفر الغرائز الطائفية، وتوجّه الاتهامات إلى الشيعة، الطائفة التي تحتضن المقاومة، وتقدّم التضحيات.

لقد كان المسلمون الشيعة هم من حمل القضية عن العرب جميعاً. يقول السيّد في هذا الصدد: «ولا يزال المسلمون الشيعة يحملون قضية التحرير وقضية مقارعة «إسرائيل»، كما لم يحملها كلّ العرب في شكلٍ أو آخر في الساحة الميدانية، وهم بهذا يقومون بما يمليه عليهم ضميرهم، ويدفعون الضريبة عن قناعة»، إن هذا، كما يقول السيّد: «يعطيهم الكثير من العنفوان، انطلاقاً من أنهم يعيشون استقلال قراراهم وإرادتهم، بعيداً عن الانفعال أو السقوط تحت عجلة السياسة الدولية التي تحاول السيطرة على المنطقة عبر مشروع الشرق الأوسط الكبير، أو المشاريع الأخرى»، لقد عاشوا «الاستقلال والحرية، ودفعوا الكثير في سبيل ذلك، وما زالوا يدفعون»، وهم يعدّون هذا «ضريبةً للموقف ولحركة الجهاد من أجل قضايا العدالة للإنسان». ولمّا كان هذا لا يروق للسياسة الاستكبارية، لذلك تكثفت المؤامرات عليهم، وراحت جهات خارجية وداخلية تعمل

على عزلهم. لكنّ «الشيعة، ونظراً إلى حضورهم الدائم في كلّ المواقع، لا يسمحون لأحد بأن يعزلهم، فهم متمرّدون على العزل، لأن حضورهم قد يكون من أقوى أنواع الحضور في لبنان».

ولأنّ الشيعة يتمسّكون بالحرية وبالقرار المستقلّ، فإنّ علاقتهم مع سوريا هي علاقة تحالف، على أساس الأهداف البعيدة على صعيد المنطقة بكاملها، وليست علاقة تبعية، كما يحلو لبعض الخصوم أن يصوروا. إنهم «مشاركون في كلّ الوطن ومؤسسات الدولة، فهم في مجلس النواب، وفي الحكومة، ومشاركون في التظاهرات الاحتجاجية، ولكن على أساس ما يريدونه وما يؤمنون به، لا على أساس ما يريده الآخرون. ثم إن دور سوريا، بالنسبة إلى المسلمين الشيعة، هو دور التحالف، على أساس القضية الكبرى، قضية الصراع مع إسرائيل، والتخفيف من الضغط الأميركي».

ويضيف السّيد إلى هذا: «أعتقد أن الكثيرين من الشيعة، إنما يقفون مع سوريا، لأن سوريا هي البلد العربي الوحيد الذي لا يزال يطرح العناوين الكبرى في المسألة العربية، ولا يزال يدفع الأثمان الكبرى في سبيل مواقفه، وخصوصاً لجهة احتضانه حركة المقاومة الفلسطينية، أو من خلال رفضه للاحتلال الأميركي للعراق، وتأييده للمقاومة العراقية».

والدليل على كلّ ذلك، أن الشيعة كانوا موجودين قبل أن تدخل سوريا إلى لبنان، وهم موجودون بعد دخولها، وسيبقون موجودين بعد خروجها، لأنهم يمثّلون الإرادة المستقلة الحرة التي تعرف كيف تتعامل وتتكامل وتتحالف مع الجهات، سواء كانت دولية أو محلية.

هذا ولا يقتصر هذا النوع من العلاقة مع سوريا على الشيعة، بل هناك علاقة معها من قبل «الكثير من القوميين العرب أو من اليساريين». ويوضح السيّد طبيعة العلاقة بشكل أكثر جلاءً، عندما يراها نوعاً «من أنواع التكامل في القضايا الكبيرة التي يؤمن بها المسلمون الشيعة. وليست القضية أنهم استعاروا، أو يستعيرون قوتهم ووجودهم وحضورهم من الجانب السوري».

أمّا التهم، من قبيل «ثقافة الموت» و«ثقافة الحياة»، التي روّجها الطرف المنتمي إلى المهزومين من العرب، والتي تدّعي أن قتال العدو ليس بثقافة حياة، بل «السلام» والبناء الاقتصادي وتشجيع السياحة، هو ما يجب أن تثقّف به الأجيال، لأنّه هو ثقافة الحياة، دون أن يقرّ المروّجون لهذه الثقافة أنّها حياة الذلّ والخنوع والاستسلام لمخطّطات العدوّ الصهيوني والمستكبرين الذين يؤسّسون واقعياً لثقافة الموت، يردّ السيّد على هؤلاء المروّجين متسائلاً: «لماذا لا يتحدّث عن «إسرائيل» أنها تنتج ثقافة الموت، لماذا لا يتحدّث عن أميركا أنها تنتج ثقافة الموت، لماذا لا يتحدّث عن أوروبا الاستعمارية أنّها أنتجت ثقافة الموت. . . ولماذا هذا التركيز على الشيعة؟ إن الشيعة ركّزوا على ثقافة الحياة، واعتبروا أن مسألة الموت، الذي يمثّل الشهادة من أجل القضية والإنسان، هي مسألة حياة؛ أن يموتوا من أجل أن تحيا الأمة والشعب. لذلك، فالشيعة انطلقوا من أجل ثقافة الحياة، التي تنطلق وتنمو وتقوى عندما يؤسّس لها الشهداء قواعد أصيلة، تركّز الأمّة على قاعدة المستقبل الكبير».

وهكذا، فانّ التحريض ضدّ الشيعة لن يؤدّي إلى الاقتتال بينهم وبين السنّة، أو بينهم وبين المسيحيين، لأنّ لبنان قد تجاوز مرحلة الخطر، عندما تخطّى مسألة الحرب الأهلية بعد اغتيال الرئيس الحريري. ويضيف السيّد أن أيّاً من الأطراف اللبنانية، السنّة والشيعة والمسيحيين، ليسوا مستعدين ليخوضوا الحروب بعضهم ضدّ بعض.

خامساً: القضيّة الفلسطينية

يربط السيّد بين ما يجري في لبنان وبين القضية الفلسطينية، ويرى أن أميركا تضغط بواسطة لبنان على القيادات الفلسطينية والعربية. ويأخذ السيّد على العرب مسارعتهم إلى التّنازل، وتخلّيهم عن الفلسطينيين، وتناسيهم المواقف التي اتخذوها سابقاً في مواجهة العدوّ. كما يدعو المسلمين إلى الوحدة ونصرة القضية الفلسطينية. يقول سماحته: «إن الساحة اللبنانية أريد لها أن تكون مطبخ القضية الفلسطينية، فعندما تحتاج إلى نار، فالشعب اللبناني وحده الذي يقبل أن يكون وقوداً لهذه

النار، والسياسيون اللبنانيون وحدهم الذين يهيّئون المطبخ، ويهيّئون أدوات الطبخ».

أمّا العرب، ولا سيّما في قممهم، فهم يتوجّهون إلى خلق «جوّ سياسي جديد، كما في الجوّ الذي حصل في قمة (فاس)، التي تناسى فيها العرب «اللاءات الثلاث»: لا صلح، لا تفاوض، ولا اعتراف. فأصبحت المسألة أنّه لا بدّ من التحرّك نحو الصلح والتفاوض والاعتراف».

وذلك كان لا بدّ من أن يمرّ بإعادة مصر إلى الجامعة العربية، التي كانت أخرجت من اجتماعاتها بعد زيارة السادات الاستسلامية إلى القدس، وعودة مصر بنظامها ذاك، كانت تعني فتح الباب واسعاً للتأثير الصهيوني.

«يراد الآن (في الثمانينات) إيجاد جوٍّ سياسيّ في كلّ الساحة العربية، بحيث يصل إلى درجة الإجماع، من أجل أن تعود مصر أولاً إلى الجامعة العربية.. (وهذا) معناه أن الجامعة العربية تعترف اعترافاً واقعياً بـ «إسرائيل»، باعتبار أنها تدخل الدولة العربية الأولى التي جمّدت الصراع العربي «الإسرائيلي»، وانطلقت من أجل أن تكسر كل الحواجز بين «إسرائيل» والعرب.

وهكذا، فإنّ القمة العربية في ذلك الوقت ـ وفي كل وقت بعده ـ لم تكن تجمع كلمة العرب للدفاع عن أنفسهم ومصالحهم، بل لدفع القضية الفلسطينية إلى المحور الأميركي، ومن ثمّ «الإسرائيلي». إن الجهد العربي ليس قائماً من أجل التضامن العربي... ليكون العرب أقوياء، بل من أجل أن يكون هناك إجماع عربي على تحريك القضية الفلسطينية، التي تسمّى «أزمة الشرق الأوسط»، في الخط الأميركي، الذي يقود إلى المفاوضات مع «إسرائيل»، والاعتراف بـ «إسرائيل».

من هنا، تكون الورقة اللبنانية، بكل المآسي التي كوّنتها، الوسيلة الضاغطة على المعاندين العرب للقبول بالخطّة الأميركية الإسرائيلية، التي لا تعني إلا الرضوخ والإذعان. لقد «كانت النار اللبنانية من أجل ترتيب

الأوضاع العربية التي تتحرّك في الساحة الأميركية، ولإيجاد ضغوط على بعض الجهات العربية، التي لا تزال ترفض الاعتراف بـ «إسرائيل»، وترفض هذا الاستسلام لأميركا. . . حتّى ينطلق العرب جميعاً في موقف تضامن مع «إسرائيل»، لا تضامن ضدّ «إسرائيل». وهذا لا يستدعي توفير القدرات، لأن القدرات تستخدم للمواجهة التي لم يعودوا في واردها. إن «التضامن هو من أجل القوّة، والقوةُ إنما تراد من أجل مواجهة التحديات، فإذا استسلم العرب لأميركا، واستسلموا لـ «إسرائيل» ولكل المستكبرين، فلماذا يريدون أن يكونوا أقوياء؟ أيّة قوّة؟ وأيّة فائدة لهذه القوّة»؟.

«إن الحلّ هو بالتمرّد على كلّ هذا التوجّه، وهذا ما تمارسه الانتفاضة في فلسطين، التي تنطلق من عمق الشعب الفلسطيني ومعاناته، والتي يتنكّر لها المستسلمون، وينكرون عليها صفتها الإسلامية. يقول السّيد في هذا الخصوص: «نحن مع الانتفاضة الإسلامية، حتّى لو أراد بعض الناس أن ينزع عنها هذه الصفة، لأن كلّ الناس، الذين يعيشون هناك، انطلقوا في عمق حركتهم الجهادية من مواقفهم النفسية والروحية الإسلامية، حتّى لو كانت مغطّاةً بألف شعار وشعار، لأنّ الإنسان يتحرّك من موقع العمق، ولا يتحرّك من موقع السطح». من هنا ضرورة المؤاخاة بين المقاومة اللبنانية والمقاومة الفلسطينية.

فهذا هو الخطّ الصحيح، لا خطّ الاستجداء من العدوّ. لذلك فإنّ علينا أن نؤيّده. . . «كنّا معهم لأنهم كانوا الصادقين، وكنّا ضدّ كلّ ذلك الخطّ، الذي يعمل في دائرة القضية الفلسطينية، ليستجدي سلماً من «إسرائيل»، وليستجدي مبادرةً من «إسرائيل»، وليستجدي مفاوضاتٍ من «إسرائيل»، وليقدّم اعترافه بإسرائيل مجّاناً، من دون أن يأخذ منها شيئاً». هؤلاء يسمّونهم «المعتدلين»، فيما المقاومون يوصمون بـ «الإرهاب». وهؤلاء يجب أن يدعمهم كل المسلمين. ومن أجل هذا، لا بدّ من إصلاح أحوال الأمة الإسلامية، التي تجمعها وحدة المصير إلى جانب وحدة التاريخ، دون أن تلغي التنوّع داخلهم، في حين أن ما يفرّقهم، هو أمور ثانوية غير ثابتة. ويرى السيّد أنه ليس علينا أن نصلح داخلنا فقط، نحن نفكّر في أن يكون إصلاح على مستوى العالم الإسلامي كلّه. ونحن

ندعو المسلمين إلى أن يوحّدوا علاقاتهم على أساس الوحدة الاسلامية، وحدة العقيدة الإسلامية والخطّ الإسلامي الذي يحفظ التنوّع، وعلى أساس وحدة المصير الإسلامي، ووحدة الآلام الإسلامية، لا نريد أن تنطلق علاقات المسلمين بعضهم ببعض.. من المسائل الطارئة. إنّنا نواجه قضية واحدة تفترض الاجتماع حولها... يجب أن تتركّز العلاقات بين المسلمين على أساس قاعدة الوحدة: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا...﴾**(آل عمران: 103) **﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾**(المؤمنون: 52)، أما إذا شرّعنا الأبواب للفتن، فهي ستطال الجميع، وليس مدبّريها فقط: **﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً...﴾**(الأنفال: 25).

سادساً: المفاوضات العربية «الإسرائيلية»

جرت المفاوضات بين العدو الصهيوني والوفود العربية من الأردن وسوريا ولبنان والفلسطينيين، ولم يقبل الإسرائيليون بمفاوضة وفد عربي موحّد، وكذلك لم يقبلوا بالفلسطينيين إلا جزءاً من الوفد الأردني، وكان للسيّد موقف من الأمر.

فعلى الصعيد الفلسطيني، لم يكن السيّد يتوقع نتيجةً ايجابية، لأسباب عديدة، منها: أن «إسرائيل» تريد الاستمرار في التوسع، لذلك فهي تريد تأخير إنشاء «الدولة الفلسطينية»، ما أمكنها (ذلك)، أو أن تجعلها تابعةً للأردن دون أي إمكانات للبقاء. «فعلى المستوى الاستراتيجي، تريد «إسرائيل» أن تحصل على أكبر قدر ممكن من الأرض، تحكمها بشكل مباشر، وتريد أن تبعد إنشاء الدولة الفلسطينية، إلا إذا كانت مجرّد ملحق بالأردن، أو كانت مجرّد شيء لا لون له ولا طعم ولا رائحة، ومن الطبيعي أنّ هذا التوجّه يعطي «إسرائيل» أكبر قدر من الضفة الغربية، وبعض مناطق النفوذ في غزة». غير أن العدوّ أرغم على الخروج من غزة، إلا أنه ما زال يحاصرها ويشنّ عليها الغارات.

وبهذا حوصر الفلسطينيون، كما توقّع السيد، في بلادهم، التي يقضمها الصهاينة من تحت أرجلهم، انطلاقاً من عقيدتهم التلمودية

السياسية المسمّاة بـ «الصهيونية»، بحيث حوّلوا الوجود الفلسطيني إلى سجن كبير، وهم يعملون على توسيع المستوطنات الّتي تدخل في عمق العقيدة الصهيونية، وهذا ما يفسّر التعقيدات في المسار الفلسطيني، ولا سيّما مسألة حجم الانسحابات.

وهذه العقيدة هي التي تجذب الجمهور «الإسرائيلي»، ولا سيّما المتطرفين منهم، ومعظمهم متطرفون، بدليل ضعف حزب العمل، الذي يعدّ «معتدلاً»، وقوّة شامير الذي، إلى جانب نزعته اليمينية، يرضخ للمتشدّدين في حكومته، الذين لا يستطيع الاستغناء عنهم، وبالتالي، هم يتحكّمون بمصير شعوبنا. ويوضح السيّد هذا الأمر بقوله: «إنّ المراد هو المحافظة على الائتلاف الحكومي، وأن يبقى الليكود (تجمع شامير)، بكلّ تجمّعاته، منسجماً مع نفسه، ما يجعل الفئات المتشدّدة تحكم المنطقة، مع ملاحظة أنّ أسلوب رئيس حكومة العدوّ هو الأسلوب الأكثر شعبيةً في الواقع اليهودي، إضافةً إلى أنّ حزب العمل (الذي حكم «إسرائيل» عدة عقود) أصبح حزب الأقلية.

أمّا من جهة الفلسطينيين، فإن قياداتهم، على مستوى الحكم الذاتي، لا تسعى إلى الإمساك بعناصر القوّة التي توفّرها الانتفاضة، إلا بشكل جزئي، بسبب إصرار بعض الفئات، لذلك فهم يريدون تدجينها. يقول السيّد: «إن الفلسطينيين - على الأقل في دائرة سلطة الحكم الذاتي - لا يفكّرون في المطلق بأية انتفاضة جديدة، بل يعملون لإزهاق هذه الانتفاضة، بحيث تبقى جرعات انتفاضة متحرّكة، حسب طبيعة الضغوط التي تتحرّك في الساحة، لحاجة الفلسطينيين إلى الاحتجاج على وضع معيّن، أو إثارة إرباك معيّن يدعو الآخرين إلى التدخّل». وقد انتهت الانتفاضة التي كانت تشكّل إحراجاً للواقع العربي، بعد أن مورست ضدّها ضغوط من مختلف الأشكال: «إن مسألة الانتفاضة قد انتهت بفعل الضغوط العربية، التي كانت الانتفاضة، بالنسبة إليها، تمثّل كابوساً، وان كانت تحمّست لها بالشكل فقط».

ولهذا، فإنّ القيادة الفلسطينية الرسمية لا تستطيع أن تضغط، وهي

ترى أنّها ملزمة بقبول ما يتصدّق به عليها العدوّ. وهذا ما لاحظه السيّد، وفسّره بقوله: «إن سلطة الحكم الذاتي تفكّر أنّها لا تستطيع أن تأخذ الاّ ما تعطيه «إسرائيل»، وهم يلوذون بأميركا لتساعدهم بالضغط على «إسرائيل»، وهم يعلمون أن أميركا هي التي تقوّي «إسرائيل» في مواجهتهم ومواجهة كلّ العرب، بل إن سياستها في الشرق الأوسط هي السياسة «الإسرائيلية».

وقد بلغ من انحياز أميركا إلى «إسرائيل»، أن امتنعت عن حضور مؤتمر المياه في اسطنبول، بسبب عدم دعوة «إسرائيل». فما علاقة «إسرائيل»، بمياه دجلة والفرات، التي يعقد المؤتمر من أجلها؟

إنّ هذه الذهنية هي التي حكمت اتفاق أوسلو، وهي الذهنية التي تحكم كلّ الخطّ السياسي الذي يحرّك السلطة الفلسطينية. وإذا كنّا نعرف أن الإسرائيليين، كما الأميركيين، ليسوا مستعدين لأن يقدّموا تنازلات أساسية للفلسطينيين، فانّ الفلسطينيين يقبلون، في نهاية المطاف، ببعض الهوامش، التي تعدّل هذه المنطقة أو تلك، لأنه ليس بالإمكان أفضل مما كان».

«إن الفلسطينيين وضعوا كلّ الأوراق بيد أميركا، وهي ستكون حرّةً بالتلاعب بها على هواها، وخدمةً لمصالح «إسرائيل». وسيكتشف الفلسطينيّون الخطأ فيما بعد. إن الفلسطينيين وضعوا كلّ بيضهم في السلّة الأميركية، ونحن نعلم أن السلّة الأميركية قد تكسّر الكثير من البيض، وقد تسقط الكثير منه».

أما الموقف العربي، فهو الخاذل للقضيّة، ذلك أن القادة العرب تخلّوا وجنحوا إلى السلم دون العدوّ، واستغنوا عن القتال والمجابهة، بل وحتّى عن توفير عناصر القوّة، وراحوا يصبّون جهودهم على أمورهم الشخصية، فلم تعد اجتماعاتهم تقدّم للقضية المركزية أيّ شيء يعتدّ به، فأصبح «من المتعذّر، على مستوى حاضر الواقع العربي، عقد أيّة قمة عربية (في ذلك الوقت). ولو افترضنا حصول ذلك، فإن القضايا التي سوف تبحث فيها، هي القضايا الثنائية بين بلد عربي وآخر، بحيث تصبح القضية الفلسطينية، آخر القضايا التي تبحث.

ولا يستثنى من ذلك إلا الموقف السوري اللبناني. إنّ الموقف العربي الصحيح هو موقف سوريا ولبنان في هذا الميدان، لا بل إنّ العرب يقدّمون للعدوّ أكثر ممّا يحلم به. وما خذلانهم الانتفاضة إلا الجريمة الكبرى.

«لقد ارتكب الواقع العربي خطأً في استعجال إنهاء الانتفاضة الفلسطينية، قبل أن تنضج الظروف التي تجعل منها وسيلة ضغط كبيرة على المستوى الدولي والإقليمي والمحلي في فلسطين، وأعطي اليهود أكثر ممّا يريدون، كلّ ذلك بعد أن استطاعت الانتفاضة «أن تربك الواقع» «الإسرائيلي» الداخلي، كما لم يسبق لأي تحرّك فلسطيني أن فعل فعله من قبل.

كل هذا لم يضعف الموقف الفلسطيني فقط، بل أضعف الموقف العربي بشكل عام، وخصوصاً الموقف المفاوض، ويبقى المساران اللبناني (قبل التحرير) والسوري، اللّذان يصعب فصل أحدهما عن الآخر.

غير أنّ السيّد يستهجن موقف بعض العرب، الذين لا تحتلّ «إسرائيل أرضاً لهم، كيف يسارعون إلى الالتحاق بركب المفاوضات، فيقول: «لماذا تشارك الدول العربية غير المعنيّة بالقرارين 242 و338؟ أمن أجل أن تقدّم التنازلات وتنفتح على «إسرائيل»؟

المراجـــع

مؤلّفات

- أمراء وقبائل، خفايا وحقائق لبنانية، إعداد د. نجيب نور الدين، رياض الريس، بيروت، ط1، 2001.
- الجمعة منبر ومحراب، توثيق خطب الجمعة، 1988، دار الملاك، ط2، 1997.
- الجمعة صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، توثيق لخطب الجمعة 1989، دار الملاك، ط1، 2004.
- وطن ممنوع من الصرف، دار الملاك، 1427هـ/ 2006.
- أسئلة وردود من القلب، دار الملاك، ط4، 1424هـ/ 2004.
- حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، إعداد د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط2، 2001.
- الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء، دار الملاك، 1997.
- الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري، دار الملاك، ط1، 1999.
- مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان، دار الملاك، ط1، 2007.
- الحوار بلا شروط، تمرد على ثقافة الخوف، مقابلة في برنامج كلام الناس، بتاريخ 28/ 12/ 1995، دار الملاك، 1996.

- الحركة الإسلامية، ما لها وما عليها، إعداد د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 2004.

- آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاك، ط3، 2005.

- طرح الجمهورية الإسلامية، من أجل الإسلام، دار الملاك، 2004.

- رؤى ومواقف، الحلقة الثالثة، دار الملاك، لا.ط، 1997؛ والحلقة الرابعة، ط1، دار الملاك، 1997.

- العلامة فضل الله وتحدّي الممنوع، إعداد علي حسن سرور، دار الملاك، ط2، 2004.

- المقاومة الإسلامية، آفاق وتطلّعات، ط2، 1986.

- حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، دار الملاك، 1999.

مقابلات

- السفير 18/ 5/ 2006.

- البيرق، 7/ 8/ 2003.

- الحوادث، 21/ 5/ 2002، و8/ 12/ 2006.

- النهار، 4/ 12/ 1989، و22/ 8/ / 1990.

- البناء، 9/ 9/ 2009.

- اللواء، 25/ 9/ 1995، و9/ 6/ 2002.

- المحرّر، 26/ 9/ 1994.

- المستقبل، 4/ 6/ 2000.

- حرمون، 21/ 2/ 1999.

- كيهان العربي، 20/ 7/ 1994.

- السياسة، 5/ 4/ 1994، و22/ 6/ 2002.

ـ الشراع، 2/ 4/ 2007.

ـ نداء الوطن، 21/ 7/ 1994، و28/ 7/ 1995، و15د12/ 1999.

ـ العهد، 2/ 1/ 1988، و6/ 1/ 1995.

ـ أوراق سياسية، 15/ 6/ 1998.

ـ البلد، 13/ 1/ 2004.

الوكالة الاتحادية للأنباء، 10/ 4/ 1997.

الثورة الإيرانيـة

مصطفى الحاج علي

كاتب لبناني، متخصص في الفلسفة

تتوخى هذه الدراسة المكثّفة تظهير المكوّنات المواقعية والمرجعية في لبوساتها الأسلوبية والمضمونية المتنوعة لعلاقة آية الله السّيّد فضل الله بالجمهورية الإسلامية، هذه العلاقة التي تتجاوز التلقي البديهي استناداً إلى الموقع المرجعي والأيديولوجي لفضل الله، حيث يفرض هذا الموقع توقعاً لحماس وتأييد تلقائي وطبيعي، إلا أن القضية مع فضل الله، وإن انطوت على حماس صوفي عبّر عنه بالحلم، تأخذ أبعاداً أكثر مما تقتضيه متطلبات أي علاقة تربط طرفاً بطرفٍ آخر، استناداً إلى مواقع طرفي العلاقة، وقدرة كل منهما على التأثير في الآخر، أو على بناء جسور من التفاعل المتفاوت في عمقه.

فالسيد إذ يحدّد موقع الجمهورية الإسلامية منه، فهو يحيلها إلى نصّ مفتوح يجب قراءته بمعانيه الإسلامية، وبتوازناته الجيوبوليتيكية، وبفائض دلالاته التي تعني الجميع. فالثورة ـ الدولة نص إسلامي بامتياز، نص هبط من مستوى الحلم إلى مستوى الواقع، وهو في تنـزله هذا، يطرح أسئلة المعنى والدروس والعبر، كما يطرح سؤال الواجب والتكليف بالمعنى الشرعي ـ الإسلامي، ولأن الثورة الإسلامية أو الدولة، لا فرق، هي نص اكتسب تجسيده التاريخي، فهما مفتوحتان على القراءة والتأويل، في سياق التجربة، التي تتيح فرصة النقد، وتجعل مهمة التطوير مفتوحة وممكنة.

ولأن كل قراءة هي إعادة كتابة، فإن السّيّد فضل الله، يعيد كتابة نصوص الثورة ـ الدولة كما يراها، وهنا تحديداً مكمن خصوصية علاقته بها، وهنا أيضاً يكمن موقعه المتوازن في هذه العلاقة. وبناءً عليه، فالعلاقة لا تستجدي المنافع والمصالح الخاصة، وإنما تطابق بينها وبين مصلحة الإسلام والمسلمين، ليجعل من نص الثورة الإسلامية ونص دولتها، نصاً يعنيهم جميعاً.

السطور القادمة، هي محاولة تشييد البرهنة على ما ذهبنا إليه، ارتكازاً على نصوص السيد وأقاويله في محطاتها التاريخية المتنوعة.

أولاً: الإسلام مرجعية العلاقة والموقف

في مقال له تحت عنوان «دورنا في دعم الثورة الإسلامية»، يطرح السّيّد سؤالاً: «ماذا تمثل هذه الثورة من معنى في عمق الشعور بالإسلام؟»[1]. إن صيغة السؤال تحمل الكثير من الدلالات، فهي لا تحيل الموقف من الثورة الإسلامية إلى الشخصي، وإنما تحيله بوضوح نهائي إلى الإسلام، كإطار مرجعي ومعياري للموقف.

وهكذا، فالحكم على الثورة بما لها وبما عليها، والاقتراب منها أو الابتعاد عنها، وكذلك الموقف النقدي منها، يخضع لهذا الإطار المرجعي، بكلّ محدداته وقواعده المنهجية، والفكرية، والإيمانية، والشرعية... فما دامت الثورة تقدم نفسها بالصفة الإسلامية، فلا بد من إخضاعها باستمرار لحكم الإسلام، في كل شؤونها وأبعادها.

كما أن الانفتاح على الثورة الإسلامية، إنما يكون «من خلال شخصيتها الإسلامية، لا من خلال شخصيتها الفارسية، نحن لسنا مع إيران الإيرانية، ولكننا مع إيران الإسلامية، وإذا أرادت إيران أن تتحرك فارسياً أو إيرانياً، فليس لنا علاقة بها، تماماً كما لو تحركت تركيا طورانياً أو مصر فرعونياً»[2].

وهذا الموقف يكتسب أهميةً استثنائيةً لاعتبارات عدّة، أبرزها:

أولاً: أنه يحول الثورة إلى قيمة إسلامية صافية، كما سنرى لاحقاً.

ثانياً: لهذا التحويل وظيفة إجرائية تتمثل في نسف الحواجز

---

(1) فضل الله، محمّد حسين، دورنا في دعم الثّورة الإسلاميّة (محاضرة ألقيت في «المؤتمر الثّالث للجماعة الإسلاميّة في أميركا وكندا» في ولاية تنسي في الولايات المتّحدة)، مجلّة المنطلق، عدد 19، ربيع الثّاني 1402هـ، ص57.

(2) الحسين، سليم، الإسلاميّون والتّحدّيات المعاصرة، دار الملاك ط2، 1417 هـ/ 1997م، (مطارحات فكريّة وسياسيّة للسّيّد محمّد حسين فضل الله)، ص50.

المذهبية والقومية والإثنية من أمام محاولات مقاربة الثورة. إنها محاولة للالتفاف على العصبيات المذهبية والقومية، بما يؤدّي إلى تقديم الثورة كمعطى إسلامي متجاوز لهذه العصبيات ـ الحواجز، الأمر الذي من شأنه أن يفتح الثورة على المدى الجيوبوليتيكي الإسلامي المتطابق مع جغرافيا العالم الإسلامي، ويدفع بالتالي بديناميات التفاعل معها إلى المدى الأوسع.

ثالثاً: أنه يسجل موقفاً مسبقاً رافضاً لأي اتجاه داخل الثورة ـ كما سنرى لاحقاً ـ أي اتجاه من شأنه أن يدعو إلى تقييد الثورة في إطارها القومي، ويحبسها في نطاقها الجيوبوليتيكي الخاص، معتبراً ذلك تدميراً مبكراً لها.

رابعاً: يقطع الطريق على أية محاولة تطعن في إخلاص المؤيدين للثورة لانتماءاتهم المذهبية أو القومية، لأن التأييد هنا تمليه اعتبارات عابرة لكل هذه الحواجز، وهي اعتبارات إسلامية محضة.

وهكذا ينطلق السّيّد منذ البداية من الإسلام في مقاربته للثورة الإسلامية، لأنه لا بدَّ للإنسان المسلم من أن «ينطلق من قاعدة فكرية تفرض عليه نوعاً من التصور الكامل عن الكون والإنسان، يختلف عن التصور الذاتي المادي في خصائصه وآفاقه، ويتحرك في هذا الاتجاه من مفاهيم محددة في علاقاته أو في معاملاته أو في مواقفه المؤيدة أو الرافضة، من خلال التزامه الروحي والفكري، ومن شريعة شاملة لجميع نواحي الحياة في حلالها وحرامها. ويلتقي بقضايا الحياة المتعلقة بحركة الإسلام وفاعليته في مجالات الصراع الفكري السياسي والاجتماعي والاقتصادي، في ما يتصل بقضية الدعوة إلى الإسلام والعمل في سبيله، أو في ما يتصل بقضية عودة الإسلام إلى الحياة فكراً وشريعةً وأسلوب عمل. . .»[3].

إن «نظرة سريعة إلى خطابات السيد فضل الله ومحاضراته وكتاباته،

---

(3) دورنا في دعم الثورة الإسلامية، م.س، ص50.

تدلُّ بشكل واضح على أنه كان منذ البداية من المؤيدين والمتحمسين للثورة الإسلامية، ومن بعدها للجمهورية الإسلامية، كما كان من أشد المعجبين بالإمام الخميني..»[4]. ذلك أن إيران ـ بالنسبة إلى فضل الله ـ تمثل قاعدةً للحركة الإسلامية الفاعلة التي التزمها.

ومن هنا، فهناك علاقات عميقة جداً تربطه بقادة الجمهورية الإسلامية، «ولا سيما آية الله السيد علي الخامنئي، الذي ترقى علاقتي به على ثلاثين عاماً تقريباً»[5]. يضاف إلى ذلك، أن إيران في نظره «دولة إسلامية تلتزم الإسلام فكراً وحركةً سياسية»[6].

وهكذا نرى أنّ لهذه الثورة في نظر السّيّد قيمة مضافة، فهي من جهة «استطاعت أن تؤكد القاعدة الإسلامية للثورة على مستوى واقع الأمة، بحيث اندفعت الأمة بفعل وجدانها الإسلامي في الواقع الإسلامي، وبفعل وجدانها الاستضعافي في واقع المستضعفين، للتحرك ضد الاستكبار العالمي بالطريقة الفاعلة التي استطاعت من خلالها أن تسقط عرش الطاووس، لا على مستوى انقلاب قومي، بل على مستوى إسقاط كل البنية التحتية لهذا الواقع الاستكباري في الواقع الإسلامي..»[7]؛ ومن جهة أخرى، استطاعت أن تمثل خط الاندفاع الذي اكتسح الحواجز المنصوبة أمام طريق الإسلام والحركة الشعبية في مواجهة الطاغوت، ما جعلها ـ أي الثورة الإسلاميّة ـ تعطي «للخط الإسلامي قوةً جديدةً، بحيث اندفع بعدها إلى مواجهة المواقع الاستبكارية في العالم. ومن هنا رأينا أن الحركة الإسلامية في أكثر من مكان في العالم، انطلقت لتعبّر عن نفسها بالثورة، بعد أن كانت تتحرك بحذر وهدوء. وهكذا استطاعت الثورة

---

(4) سنكري، جمال، مسيرة قائد شيعيّ. السّيّد محمّد حسين فضل الله، دار السّاقي، بيروت 2008م، ص258.

(5) سويد، محمود، الإسلام وفلسطين: حوار شامل مع السّيّد محمّد حسين فضل الله، مؤسّسة الدّراسات الفلسطينيّة، بيروت 1995م، ص91.

(6) سويد، محمود، م.س، ص90.

(7) وكالة أنباء الجمهوريّة الإسلاميّة، مقابلة مع السّيّد فضل الله بمناسبة ذكرى انتصار الثّورة الإسلاميّة، 9/ 3/ 1988، ص5.

الإسلامية أن تحقق هذا التحالف بين المستضعفين والمسلمين في حركة الحرية والعدالة. . . فأعطى الإمام الخميني(قده) إشارة الانطلاق للّقاء مع كل التيارات السياسية التي تكافح من أجل إسقاط الاستعمار، ومن أجل قضايا الحرية والعدالة، وبذلك فتح أمام الحركة الإسلامية أفقاً جديداً للتعاون مع غير الإسلاميين، على أساس القواسم المشتركة التي يلتقي عليها الجميع»[8].

ثانياً: سرّ الشموليّة في نظرة القيادة

ثم «إن القيادة الإسلامية للثورة، المتمثلة بقائدها آية الله السيد الخميني حفظه الله)، تعيش الوضوح والصفاء والعفوية في المفاهيم الإسلامية المطروحة في مجال النظرية والتطبيق، بالمستوى الذي كان يلاحق فيه الدقة في الكلمات التي تتحرك في مجال رسم الصورة العامة للإسلام»[9]. هذا الإمام الذي «استطاع أن يدمج شخصية العارف بشخصية الفقيه؛ ثم انطلق من ذلك ليندفع، من خلال هذه الشخصية الجديدة، إلى الله في خط المعرفة والحركة معاً، ليعيش حياته في شخصية الداعية إلى الله والمجاهد في سبيله. ومن هذا الموقع، كان انفتاحه على الأمّة كلّها، وعلى المستضعفين. . وهكذا رأينا كيف كانت حياته كلّها خاضعةً لعناوين ثلاثة تلخِّص كل العناوين الصغيرة في حركته ـ وهي: الله، والإسلام، والأمة ـ في دائرة الاستضعاف، ليقارع الشيطان بأحجامه الكبيرة والصغيرة والمتوسطة في عالم الغيب وفي عالم الحس؛ والكفر بكل معانيه الفكرية والعملية، وبكل إفرازاته الواقعية، في دائرة الضلال والانحراف والظلم، والطاغوت بكل رموزه الشخصية والاجتماعية والسياسية، على مستوى الفرد والجماعة والدولة. وهذا هو سر شمولية النظرة العامة إلى الحياة عنده، وشجاعة الموقف في حياته، وصلابة التمرد في مواقفه، وصفاء

(8) وكالة أنباء الجمهوريّة الإسلاميّة، م.س، ص5.

(9) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة في إيران: تأمّلات من الدّاخل، مجلّة المنطلق عدد 8، ربيع أوّل 1400هـ، ص12.

الشعور في إحساسه، وامتداد الأهداف في كل خطواته، وانفتاح الثورة في مواجهتها للواقع على مستوى العالم كله»[10].

هذا الإمام «فهم أن الانتظار ـ انتظار الإمام المهدي(عج) ـ هو أن يقف ضد الطاغوت، وأن يجاهد ضد الاستكبار، وأن يعمل من أجل إنشاء دولة على أساس الإسلام، دولة يكون الإسلام قانونها وشعارها وحركتها ومنهجها، وبذلك أعطى كل جهده ـ وهو ابن الثمانين ـ كل شبابه، وكل عمره شباب، لأن الشباب ليس شباب الجسد، ولكنه شباب الوعي والإرادة والقوة والإيمان والإخلاص، وقد كان ـ رحمه الله ـ شاباً وحتى وهو يدرج إلى التسعين»[11]. هذا الإمام أيضاً «استطاع أن يضع الرسالة في وعي الأمة، وأن يحرك الإسلام في وعي الثورة، وأن يحرك الإسلام في واقع الدولة، وأن يصنع قيادات تحتضن الفكرة والثورة والرسالة»[12]. ولذا «يمكننا أن نقول بأن تاريخ الإسلام في هذه المرحلة هو تاريخ الإمام»[13].

إلا أن هذا لا يعني أن الثورة بعد غياب الإمام فقدت القيادات المسؤولة، بل على العكس من ذلك تماماً، فالقيادة التي خلفت الإمام، «كانت بمستوى المسؤولية في مواجهتها للتحديات الكبيرة»[14]، ولا سيما أن الإمام الخامنئي «يملك نضجاً سياسياً ورشداً سياسياً من خلال فكره ومن خلال تجربته الطويلة في الخط السياسي الإسلامي الثوري. لذلك، فإننا نرى أن اختياره ليكون القائد للجمهورية الإسلامية، كان اختياراً موفَّقاً في المستوى الكبير في التوفيق»[15].

---

(10) فضل الله، محمّد حسين، مقابلة مع جريدة العهد، الإمام الخمينيّ(قده): خطّ عرفانيّ في دائرة الفقه وفقه في حركة الثورة، عدد 297، شعبان 1410هـ/ 2 آذار 1990م.

(11) فضل الله، محمّد حسين، صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، دار الملاك، توثيق لخطب الجمعة (1997)، 1425 هـ/ 2004م، ص393.

(12) فضل الله، محمّد حسين، حوار مع كلّ من تلفزيون الجمهوريّة الإسلاميّة ومجلّة الوحدة الإسلاميّة، عدد 4، 23 محرّم 1410 هـ/ 25/ 8/ 1989، ص4 ـ 5.

(13) م.ن، ص5.

(14) م.ن، ص6.

(15) م.ن، ص6.

إذاً، إسلامية الثورة، وإسلامية قادتها، لا غبار عليهما، وهذا ما جعلها تتمكّن من الثبات «في مدى هذه السنين ولا تسقط، بالرغم من أن الجميع كانوا يهوّلون بأن أميركا سوف تسقط هذه الثورة، وذلك لسبب وحيد، هو أن هذه الثورة استطاعت أن تعمّق مضمونها في الوجدان الشعبي، واستطاعت أن تحقق للحركة قيادةً أصيلةً منفتحةً على الله وعلى الناس في الخط الإسلامي الأصيل»[16].

ثالثاً: الثورة، الحلم النموذج

رأى السيد في إنجاز الثورة الإسلامية مرةً «طعم الحلم الكبير الذي عشنا العمر من أجله، فكيف بنا ونحن نشاهده يطبع خطواته على الدرب»[17]، ومرةً ثانية «طعم الحلم الكبير الذي عاشه العاملون للإسلام في وجدانهم، وفي خطواتهم العملية السائرة أبداً في اتجاه الشروق، لأنها انطلقت في محاولة رائدة لتجسيد هذا الحلم كحقيقة تتحرك في حياة الناس»[18]، ومرةً ثالثة بوصفها حلم الإسلام نفسه «الذي عاش... في حياتنا ردحاً من الزمن فكرةً حالمةً كبيرة، كهدف يسعى إليه العاملون، وكحلم يتطلع إليه الحالمون.. ويختلف الحديث عنها عندما تثار في ساحة الدعوة في الواقع»[19].

الثورة، إذاً، هي تجسيد للحلم بمستوياته، بل قل بمراتبه ودرجاته الثلاث:

أ ـ حلم الإسلام كإسلام في أن يجد نفسه وقد اكتسى باللحم والدم، وأخذ يتحرك في الشوارع، ويسكن المنازل والمؤسسات، ويلف كل مناحي الحياة.

(16) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة في إيران: تأمّلات من الدّاخل، م.س، ص13.

(17) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة: دروس وعبر، مجلّة الثقافة الإسلاميّة، عدد 51، رجب. شعبان 1412هـ/ كانون الثاني. شباط 1992م، ص143.

(18) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة في إيران: تأمّلات من الدّاخل، م.س، ص12.

(19) فضل الله، محمّد حسين، دورنا في دعم الثورة الإسلاميّة، م.س، ص57.

ب ـ حلم العاملين للإسلام بعيداً عن انتماءاتهم أو ولاءاتهم الضيقة المتشرنقة حول اختلافاتهم وتمايزاتهم المذهبية. فالثورة لا تجسّد حلماً خاصاً مؤطراً، وإنما تتجسّد حلماً عاماً يستوعب كل آمال العاملين للإسلام وتطلّعاتهم. وهذا ما يجعل القلوب تهفو إليها، ويمكنها من أن تطلق ديناميات التفاعل معها إلى أقصى مدى.

ج ـ حلم خاص، فالثورة تجسد حلم السيد نفسه الذي «عاش العمر من أجله» على حد تعبيره. لا نتحدث هنا عن حلم ينغرس في تربة الأنا الشخصي بكل ما تكتنزه من مكبوتات لا واعية، وإنما نتحدث عن الأنا ـ الفكري، أو العقائدي الذي يطابق بين حدود الأنا الشخصي والفضاء العقائدي في تجريداته الفكرية، أو في مصاديقه البشرية الفاعلة.

من هنا، للحلم عند السّيّد وقع خاص، يأخذ معناه من مناحي متعددة، أبرزها:

أولاً: أن «الثورة الإسلامية قد حرَّكت الحلم في إعادة الإسلام إلى الحياة، نحو الواقع، بعد أن كان مجرد حالة نفسية شعورية في الوجدان... وانطلق هذا الحلم في طريق التطبيق... ولم يعد للعاملين أي عذر في الوقوف السلبي المتفرج، أو في إثارة التحفظات أمام الأخطاء التي قد تحدث هنا أو هناك في نطاق حركة الثورة، لأن هذه الأخطاء ليست بدعاً في سيرة الثورات التي تدخل التجربة لأول مرة»[20].

وهكذا، فتحويل الحلم إلى واقع، إلى حقيقة صلبة، يدحض عذر كل معتذر يعمل «على تعطيل حركة الإنسان المسلم للسير في هذا السبيل من ناحية فكرية وعملية، ما يؤدي إلى أن يواجه هذا الإنسان الواقع المملوء بالصراع بين التيارات السياسية، بموقفٍ نظري لا مجال فيه لتحديد الرؤية للمسار الواقعي للأشياء من خلال وجهة نظر الإسلام.، بل كلُّ ما هناك، هو التنظير بمزيدٍ من الردود والتأملات والتحليلات لما يشتمل عليه الإسلام من إيجابيات في مفاهيمه وتشريعاته وحلوله لمشاكل

(20) فضل الله، محمد حسين، الثورة الإسلاميّة في إيران: تأملات من الداخل، م.س، ص59.

الحياة، ولما تفتقده الأفكار الأخرى من عناصر الواقعية والشمول في نظرتها إلى مشاكل الإنسان والواقع... وتبقى القضية عنواناً للثقافة، لا للتطبيق... ويستمر المسلمون في خطوات الضياع أمام حاجات الواقع وتحدياته، ليتفرقوا بين الانتماءات المنحرفة أو الكافرة، لأن الإسلام لا ينزل إلى مستوى الواقع، بل يظل حلم المستقبل... بينما تفرض الحياة نفسها على الإنسان لتطالبه بتلبية حاجاتها من خلال تلبية حاجاته بالذات... ويطرح الآخرون البرامج والحلول والأفكار... ويعيش المسلم حيرة الاختيار بينها بعد أن لم يكن له سبيل إلى غير ذلك»[21].

الثورة الإسلامية بوصفها تجسيداً للحلم بكل مستوياته المشار إليها آنفاً، تكتسب أهمية استثنائية، فهي:

- حجة على العاملين، وخصوصاً تلك الفئة التي تعتبر تحويل الإسلام إلى قيمة حياتية شاملة، أمراً صعباً يحتاج «إلى جهد كبير بالغ الصعوبة في تغيير الإنسان والواقع»[22]، وحجة أكبر على تلك الفئة «التي لا تؤمن بفكرة إعادة الإسلام إلى الحياة، لأنها لا ترى في الإسلام إلا عبادات خاشعة، وطقوساً معينة، وأحكاماً فردية، لا دخل لها بالسياسة والاجتماع والاقتصاد، لأنها تعتبر هذه الفكرة مرتبطة بوجود الإنسان المعصوم - النبي - أو الإمام، لأنه هو القادر على فهم واقع الأمور العامة...»[23]فالثورة الإسلامية جاءت «كما يجيء النور من قلب الظلام... واستطاعت شعاراتها أن تثبت فاعليتها في عملية صنع الثورة الرائدة..»[24].

وللحجة هنا وظيفة مزدوجة، فهي:

- دعوة إلى تلك الفئات لإعادة تقويم رؤيتهم الخاصة للإسلام، ومن جهة أخرى، لها قيمة تحريضية، حيث تحضُّ العاملين على الثورة، ولا

---

(21) م.ن، ص58.

(22) فضل الله، محمد حسين، الثورة الإسلاميّة في إيران: تأملات من الداخل، م.س ص58.

(23) م.ن، ص58.

(24) المصدر نفسه.

سيما أن للثورة الإسلامية في إيران قيمة النموذج القابل للاحتذاء، كما سنرى لاحقاً.

ـ معلم ومرشد للعاملين، يخرجهم من حال الضياع والارتباك والحيرة، من خلال تقديم النموذج الإسلامي الواقعي البديل للنماذج المضللة، سواء أكانت في الشرق، أم في الغرب.

ـ إخراج للعاملين من حال السلبية والاستسلام للواقع، إلى حالة الفاعلية القابلة للتحدي ومواجهة هذا الواقع.

ـ دفع العاملين للخروج من موقع الارتهان للحلول المستوردة للمشاكل والتحديات ولإشباع الحاجات الخاصة، إلى موقع الإنسان المسؤول الذي يأخذ على عاتقه إيجاد الحلول لمشاكله، واستناداً إلى مرجعياته الإسلامية الخاصة.

ـ عتق للعاملين من ربقة الأسر في سجن الجدل النظري، والإنتاج التأملي المجرد، الذي لا يحقق سوى الإقناع الفكري، إلى فضاء التحديات العملية التي تضع الأفكار في دائرة التجربة اليومية، وتخضعها لمحك الاختبار العملي، الذي من شأنه أن يطلق ديناميات تطوير أوسع للبرامج الخاصة، بإيجاد الحلول لكل ما يواجه الأمة أو الجماعة الإسلامية من مشاكل وتحديات، وما يعترض طريق نموها وتطورها من عقبات وموانع وصعوبات.

ثانياً: إنَّ تجسيد الثورة للحلم، يشكّل كسراً وهزيمةً تأسيسيةً لمحاولات الاستكبار الهادفة إلى احتواء كل محاولات التغيير باسم الإسلام وللإسلام التي انطلقت «في أكثر من بلد، في مصر والمغرب وإيران والعراق وسوريا...»[25]، حيث «بدأ الناس يفرون من السجن مستغفلين بعض الحراس... فتحرك الإسلام في مصر من خلال الطليعة التي انطلقت مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وفي خطوات الشهيد حسن البنّا، ثم انطلقت في إيران من خلال السيد نواب

(25) فضل الله، محمّد حسين، مقابلة مع وكالة الأنباء الدّوليّة، 4/ 2/ 1987، ص3.

صفوي، وانطلقت في العراق من خلال السيد محمد باقر الصدر. . إلا أن الاستكبار تحرك في خطين: خط يحاول احتواء الحالة، وخط يحاول قمع الحالة. . . وقد نجح في بعض هذه التجارب»[26].

وما يجدر التوقف عنده هنا، أن السّيّد لا يقارب الثورة الإسلامية كحدث منعزل، وإنما يضعه في السياق التاريخي لما قبله من تجارب، ما يؤكد البعد الوحدوي في نظرته إلى الحركات الإسلامية من جهة، ومن جهةً أخرى، يؤكّد البعد الإسلامي العام لهذه الثورة؛ فتاريخ الحركات الإسلامية ـ وإن كان لكل منها خصوصياته ـ يبقى في المسار العام تاريخاً واحداً يؤطّره الإسلام، وداخل هذا الإطار العام، يحرص السيد على موضعة الثورة الإسلامية، وذلك ليجعل مناط المسؤولية عن هذه الثورة مناطاً إسلامياً عاماً، لا مناطاً وطنياً أو قومياً أو مذهبياً، لأن «من أولى المسؤوليات التي يتحملها الإنسان المسلم كدليل على إخلاصه لفكره ولدينه، أن يعتبر نفسه جزءاً من الثورة، وامتداداً إنسانياً لها في جميع التحديات الصعبة التي تواجهها في الطريق، بعيداً عن أية نظرة إقليمية أو قومية أو طائفية»[27].

رابعاً: الحفاظ على الثورة مسؤولية إسلامية عامة

ولأنَّ مسؤولية الحفاظ على الثورة جزء لا يتجزأ «من موقع المسؤولية الإسلامية في حياطة الإسلام والحفاظ عليه»[28]، فإن مصيرها لا يخص أهلها فحسب، وإنما يخص كل المسلمين، لأن أي خلل يصيبها «سوف يسيء إلى الانطلاقة المستقبلية للإسلام والمسلمين، من أي جهة كانت الانطلاقة»[29].

كل ذلك تحوّطاً من السّيّد لما يمكن أن تؤدي إليه «الهجمة

(26) م.ن، ص3.

(27) فضل الله، محمّد حسين، دورنا في دعم الثّورة الإسلاميّة، م.س، ص60.

(28) م.ن، ص60.

(29) المصدر نفسه.

الاستعمارية الشرسة في وسائل الإعلام العالمية، في محاولة لتشويه صورة الإسلام، من خلال تشويه صورة هذه الثورة، وذلك بالأكاذيب والافتراءات والتضخيم المفتعل للأحداث، والتحريك المجنون للمشاكل.. والتركيز على بعض السلبيات السياسية من جهة، والشخصية الطائفية من جهة أخرى، والعمل على الإخلال بالعلاقات الطيبة بينها وبين الحركات الإسلامية، للإيقاع بينها، بإثارة النقاط السلبية التي قد تترك جرحاً هنا، وثغرةً هناك، لتحقق من وراء ذلك هدفين: **الأول**، إضعاف الامتداد الإسلامي للثورة الإسلامية في عمق الحياة الإسلامية، في عملية تحجيم مقصودة لوقف ما أسماه هذا الإعلام المنحرف بـ «تصدير الثورة». **الثاني**، إضعاف الحركات الإسلامية القوية التي تجاهد من أجل التحضير لثورة إسلامية ثانية على مستوى العالم الإسلامي»[30].

إنَّ أيَّ تشخيص لواقع الحال الذي تمر به المنطقة عموماً، والثورة الإسلامية خصوصاً، لن يكون في توصيفه أكثر دقةً مما تقدَّم، فمنذ الاحتلال الأميركي للعراق، وإطلاق غول النزاع المذهبي فيه، والعمل على تجذيره وإنمائه وريّه بالدم، وإيجاد ـ بالتالي ـ الأرضية الملائمة للتوترات والانقسامات المذهبية، وتعميمها في أكثر من منطقة وبلد، وتحويل وسائل الإعلام إلى أدوات تحريض مباشرة، كان هدف الاستكبار الاستراتيجي تفجير الهوية الإسلامية من الداخل، واصطناع الصراعات البينية من داخلها، لإنجاز ما أشار إليه سماحته من أهداف.

وفي هذا الإطار، ندرك عمق رؤيته ووعيه الاستراتيجي لهذه الأخطار، وتأكيده الجازم، بأن الرد الوحيد عليها، لا يكون إلا من خلال مهمتين: **الأولى** تقع على عاتق الثورة، وتتمثل بتأكيد عنوانها الإسلامي العام، حتى وهي تمارسه من موقع التنوع المذهبي. **والثانية** تقع على عاتق العاملين في الحقل الإسلامي، والمنضوين تحت عباءات الحركات الإسلامية، حيث يجب عليهم التعامل مع الثورة الإسلامية بعنوانها الإسلامي الصافي، واعتبارها قاطرةً لتقدم هذه الحركات، وداعماً أصلياً وصلباً لهم،

(30) فضل الله، محمّد حسين، دورنا في دعم الثورة الإسلاميّة، م.س، ص60.

في معاركهم المشتركة في مواجهة المشاريع الاستعمارية، ومخططات الفتن الجوالة، ومن موقع التكامل، لا من موقع التنافس والتزاحم.

خامساً: الثورة حدث أصيل

يرى السيِّد في الثورة الإسلامية حدثاً أصيلاً له فرادته الخاصة في تاريخ الثورات ونظرياتها المتنوعة؛ فهذه الثَّورة لها «وجهها الإسلامي الأصيل بعيداً عن النظريات الثورية في الشرق والغرب، وبدأ كثيرون يسألون عن سرّ ذلك في ما يملكونه من معطيات وأسباب، ويحاولون أن يقدموا أمامهم الفروض المتنوعة لتفسير ما حدث... ولكنهم كانوا يعودون تحت تأثير إدراك عميق بأن في القضية سراً مبهماً لا يخضع لأيّ فرضية مفهومة.. هل هو سرّ الإسلام.. هل هو سر القيادة، أو هو سر الشعب وطبيعة فهمه للإسلام وارتباطه بالقيادة.. كيف تجمّع هذا المد الإسلامي في طوفان هادر.. وكيف تمرد على كل أساليب الإغراء والإرهاب التي كانت مزروعةً في كلّ زاوية من زوايا البلد.. وكيف أمكن له أن يستمر في حيويته وروحيته؟!»[31].

لكن ما الذي يمنح الثورة الإسلامية فرادتها وتميزها؟

أولاً: هو «وجهها الإسلامي الأصيل»، أي الماهية الإسلامية للثورة. فالفصل النوعي أو الماهوي للثورة الإيرانية هو إسلاميتها، التي تعني - في جملة ما تعنيه - «التعبير عن وعيها للواقع ولارتباطها به، وحركتها من أجل تغييره على صورتها»[32]. بكلمة أخرى، إن الثورة تكمن في المسافة الفاصلة بين ما هو قائم، وما ينبغي أن تكون عليه الأمور، الأمر الذي يجعل من علم الثورة علماً نقدياً في الواقع. وكأي علم نقدي، فإن الثورة تحتاج إلى أن تبلور النموذج أو المثال الأعلى الذي يجب أن تقاربه في حركة لا تتوقف، ولذا، فالإسلاموية «هي حركة دائمة لا تهدأ، فلا مجال لجمود، ولا موقع لاسترخاء... وهي رسالة متحركة توحي للإنسان بالتقدم في أكثر من

(31) فضل الله، محمّد حسين، دورنا في دعم الثورة الإسلاميّة، م.س، ص56.

(32) م.ن، ص56.

موقف، وبالارتفاع في أكثر من أفق. . »[33]. فالثورة كحركة تغيير للواقع باتجاه الأنموذج، ليست فعلاً لمرة واحدة، وإنما حركة مستمرة باتجاه محاكاة المثال الأعلى، وبهذا المعنى، هي حركة تقدمية ارتقائية تكاملية، تتطلب رواحاً دائماً بين الواقع والنموذج، في عملية اجتهادٍ لا تتوقف.

تذكُرنا هذه الرؤية للثورة، بالتفسير «النقدي ـ الارتقائي ـ المتفائل الذي ساد خلال القرن التاسع عشر بين أحزاب اليسار ومفكَريه»[34]. فطبقاً لهذا التفسير، فإن الثورات السياسية والاجتماعية الكبرى، هي أدوات التقدم «الحتمي» للبشرية نحو مجتمع تسوده الحرية والاستقلال الذاتي في الحكم والتناغم الاجتماعي والمساواة»[35].

بيد أن هذا الالتقاء في العناوين العامة، بين تفسير السيّد، والتفسير الذي ساد تلك الحقبة من الزمن، لا يعني التطابق، حيث يبقى التمايز قائماً في أسلوب التغيير ومنطلقاته ومضمونه وأهدافه. فالسيد فضل الله رفض في محاضرة مهمة له ألقاها سنة 1978، حصر الثورة بالتغيرات الفجائية والجذرية، والتي تتوسل العنف لإنجاز أهدافها، حيث رأى «أن الإسلام يجيز الإصلاح المجزأ التدريجي، كما يجيز التغيير الجذري الشامل»[36]. ذلك أن «السبيل الذي ينبغي للناشطين أن يسلكوه هو أمر يتعلق بالممكن منهما وعواقب سلوكه، ما يستلزم الدراسة الدقيقة للظروف المعينة»[37]. ومن ناحية أخرى، «بيّن السيد فضل الله خياره المفضّل باتباع منهج توفيقي خاص متكامل، يمكن معه سلوك كلتا الاستراتيجيتين؛ الإصلاح والثورة، واتّباعهما معاً أو على التعاقب، وذلك وفق الحاجة أو الضرورة»[38].

وفي الواقع، يمكن ردُّ هذا الجمع المختار بين هاتين الاستراتيجيتين

---

(33) الكيّالي، عبد الوهّاب، موسوعة السّياسة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ج 1، ط2، بيروت 1985، ص870 ـ 871.

(34) م.ن، ص870 ـ 871.

(35) سنكري، جمال، مسيرة قائد شيعيّ، م.س، ص261.

(36) م.ن، ص261.

(37) م.ن، ص262.

(38) سنكري، جمال، مسيرة قائد شيعيّ، م.س، ص262.

إلى واقعية السيد، ووعيه المرهف بإمكانات الواقع، وإلى مجموع المؤثرات التي شكّلت مرجعياته الفكرية، فهو في الحقيقة، إنما يجمع ويوفّق هنا «بين الطريقة التي اختارها الأخوان المسلمون وحزب الدعوة في الإصلاح السلمي المنهجي للفرد والمجتمع، وتلك التي انتهجها الإمام الخميني في الانتفاضة الثورية الجماهيرية ضد الدولة»[39].

فحيث أدرك السيد أن عملية التغيير الشامل «أمر قد لا يتحقق عن طريق الثورة، بسبب القيود العالمية والمؤسساتية، فقد ذهب إلى أنه من الضروري اتباع سبيل الإصلاح المتدرّج في أطوار متعاقبة، مع رفضه في الوقت نفسه ما يدّعيه بعضهم من أن التركيز على إصلاح الفرد يعيق بلوغ الغاية الأساسية في قلب النظام السياسي، أو يؤخر ذلك إلى المستقبل البعيد»[40].

سادساً: الثورة الإسلامية كنظرية خاصة

ثانياً: أما لماذا تنطلق الثورة؟ فلأن، في نظره، «هناك قلقاً يعيشه الإنسان أمام حركة الواقع، لا يتناسب مع تطلّعاته أو أنه يقف مضاداً لها. وبهذا، ينطلق الفكر على أساس حركة تغيير هذا الواقع، ومصادمة كل المفردات التي تغذي انحرافه وفساده، وهكذا ينطلق الإنسان في عملية تصاعد في المسألة الفكرية، تتزاوج مع عملية تصاعد في المسألة الشعورية، لأن الفكر وحده لا يستطيع أن يتحرك بحرارة تلهب الواقع، إذا لم تصاحبه حالة شعورية تعطي الفكر حيويةً وحركيةً، وتنطلق به بشكل منفصل وحيوي ليحاصر كل السلبيات الموجودة في الواقع.

ومن هنا، حاجة هذا الفكر إلى أن يقتحم كل الحواجز، ويعمل على أن يحرك الوعي الإنساني في دائرة المطلق، بحيث يطلق الفكرة في الساحة على أساس أنه ليست هناك حواجز وحدود، وربما يصل إلى مستوى التفكير في أنه ليس هناك عقل، وهذا ما جعل بعض المفكرين

---

(39) م.ن، ص262.

(40) فضل الله، محمّد حسين، إيران بين منطق الدّولة ومنطق الثورة، مجلّة البلاد، عدد 227، 7 شباط 1996م، ص14.

يقولون إن قمة الثورية هي أن يعيش الإنسان معها مرحلة جنون، لأن الإنسان الذي يفكر بعقل ليحسب حسابات الحواجز والمشاكل، سوف يتوقف أمام ذلك بالمستوى الذي يقلّل من اندفاعه، لأن عملية الاندفاع تحتاج إلى ساحة مفتوحة وأفق مفتوح»[41].

إذاً، الثورة تقيم في المسافة الفاصلة بين الواقع وتطلّعات الإنسان، وبالتالي هي محاولة لتغيير الواقع بما ينسجم وهذه التطلعات. فالتضاد القائم بين الواقع بانحرافاته وفساده وتطلعات الإنسان، هو المحرك للثورات والمولّد لها. لكن بلوغ لحظة الثورة يتطلّب تصعيداً في حالة الفكر والوعي، وتصعيداً في حالة الشعور، فالفكر أو الوعي ـ وإن كان شرطاً ضرورياً لإنتاج الثورات ـ إلا أنه ليس شرطاً كاملاً، إذ لا بدَّ من شرط الشعور، بما هو شرط كاف، يتكامل مع شرط الوعي. فشرط الوعي ضروري لفهم الواقع ونقده، وللخروج من حالة استلاب هذا الوعي، ولمصلحة تأييد أو استمرار الواقع القائم، في حين أن شرط الشعور ضروري للاندفاع في حركة التغيير، لأنه الأقدر على تزويد الثوار بالشجاعة المطلوبة، والاستعداد لتقديم ما يلزم من تضحيات، في طريق تجاوز العقبات والصعاب أو التغلب عليها.

وهكذا، فالاكتفاء بشرط الوعي يحوّل الفعل الثوري إلى مجرد نضال تأملي ـ نظري، يكتفي بصياغة التصورات والنظريات التي تسلّح الفكر بأسلحة النقد الضرورية، في حين أن مزاوجة الوعي التأملي ـ النقدي مع شرط الشعور، يدخل الإرادة الحازمة إلى معادلة التغيير؛ فالشعور هنا يقوّي من الإرادة الثورية الفاعلة، ويصعد من درجة الحماس الثوري، إلى درجة الجنون الذي لا يضادّ العقل، وإنما الذي يحرّره من أثقال الحسابات الباردة، وقيود ترهيب الواقع، وكأن الثورة في حرية الشعور تعبِّر عن ذلك التسامي الصوفي في حركتها.

ومن هنا، احتياجها إلى المطلق لكسر الحواجز والقيود. وهذا بالضّبط

---

(41) فضل الله، محمّد حسين، إيران بين منطق الدولة ومنطق الثورة، م.س، ص14.

ما يراه السيد في الثورة الإسلامية التي هي مزيج من «طابع من الغيب وطابع من الواقع . . . ما يجعل للروح انطلاقةً في مسارها الحركي، وللفكر تأملاً وتدبراً . . وتلك هي قضية الحياة في مفهوم الإيمان، فهي تتحركُ في خطى الظروف الموضوعية من جهة، حتى لتحسب أن كل حركة تخضع لحساب دقيق، يجعل النتائج دائماً تحت رحمة المقدّمات والأسباب من دون زيادة أو نقصان . . ولكنها من جهة أخرى، تشرد بعيداً عن كل ما أعدّ لها، لتلتقي بنتائج جديدة في ظل ظروف جديدة . . إنها ومضات الغيب، الخاطفة في حياة الإنسان وضميره، تلك التي تبعث فيه روحية الغيب، عندما تحدد له المادّة خطوات الواقع، فتفجّر فيه ينابيع الأمل عندما تتحطّم أسبابه على صخرة الواقع، وتفتح له آفاق الفرج عندما تضيق عليه السبل، فتسدُّ عليه كلَّ منفذ للحركة وللحياة . . في حالات الرزق والصحة، وفي مجالات السلم والحرب والشدة والرخاء(. . .) إنه الإيمان بالله الذي يتعامل مع الحياة من واقع التصور المتوازن للعقيدة التوحيدية التي تتعامل مع الأسباب الطبيعية كحقيقة مادية خاضعة للتخطيط الإلهي للكون، فيما خطّط من قوانين ونظم، ولكنها تلتقي بالأسباب غير الطبيعية كحقيقة روحية خفية تكمل للكون صورته ونظام حركته في حساب النتائج والأسباب»[42].

سابعاً: الثورة الإسلامية كدليل عمل

ثالثاً: في بحث بالغ الأهمية يحمل عنوان «الثورة الإسلامية دروس وعبر»، يقدم السيد قراءةً تقويميةً للثورة الإسلامية، يخلص منها إلى صياغة دليل عمل متكامل للحركات الإسلامية الهادفة إلى تغيير واقعها السياسي والاجتماعي . . . الخ.

يوجز السيد هذا الدليل وفق التالي:

- وضع هدف مرحلي محدد يستطيع أن يجمع كل اتجاهات المجتمع حوله: »إن الثورة الإسلامية تحركت في البداية من موقع الهدف المرحلي المحدد، وهو إسقاط نظام الشاه على أساس الشعارات الإسلامية، لتحقق

(42) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة: دروس وعبر، م.س، ص144.

من ذلك هدفين، أحدهما: تربية القاعدة المسلمة.. ثانيهما: تجميع الفئات الأخرى التي انفصلت عن جو التفكير الإسلامي»[43].

- اعتماد «الوضوح في الرؤية والصفاء في الشعور..»[44]، وذلك بعيداً «عن النظريات المعقّدة التي تقود الذهن إلى ساحة تختلط فيها المعميات والألغاز النظرية.. لأن مثل هذا الأسلوب قد يعطِّل التحرك عن قوّة الاندفاع الشعوري الذي يحرّك الواقع، وقد يفسح في المجال لصراعات نظرية في سائر مجالات العمل، ما قد يؤدّي إلى الدخول في متاهات تجريدية من قضايا النظرية والتطبيق»[45]. فالهم العملي يتقدم على الهم النظري عند سماحته من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الاستغراق عند الهم النظري يضع حدوداً لخطاب الثورة والتغيير، بحيث يقصره على طبقة المثقفين والنّخب، بينما الخطاب الواضح الصافي هو خطاب شعبوي يصل إلى الجميع، ويحرك أكبر قطاع ممكن من الأمة، ما يعني أن التغيير يجب أن يكون تغييراً تخوضه الأمة مجتمعةً لا فئة بعينها، لأن ذلك سيجعله تغييراً يلامس القاعدة التي هي في الأصل موضوع التغيير وهدفه.

- الإصرار على تنفيذ الهدف المرحلي، وعدم قبول أيّ شكل من أشكال المساومة، والالتفاف على إنجازه: «بدأ الهدف المرحلي يغري القوى المضادة بأن تقوم بحركة التفاف ضد الثورة من داخل الهدف، من أجل تفريغها من قوة الاندفاع الشعبية، فطرحت فكرة البديل من الشاه، مع إبقاء طبيعة النظام الإمبراطوري؛ وانطلقت الدول الاستعمارية لتبارك هذا الهدف الذي يحوّل الموقف إلى انقلاب عادي، يستجيب لرغبات الاستعمار في تغيير الوجوه التي استهلكها الزمن وتجاوزتها الأوضاع»[46].

- التعاون مع القوى والأطراف التي تحمل مفاهيم وتصورات ورؤى مغايرة، فهذا التعاون «قد يتّخذ عنصر الضرورة في بعض الحالات، كما قد

---

(43) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلامية: دروس وعبر، م.س، ص146.

(44) م.ن، ص146.

(45) م.ن، ص146.

(46) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلامية: دروس وعبر، م.س، ص146.

يمثل عنصر الخطر في الحالات الأخرى، فإذا كانت الثورة قويةً بقيادتها وبسعة جماهيرها، بحيث لا تتأثر بالقوى الأخرى في طبيعة خطواتها وعلاقتها بالهدف، فإن اللقاء يكون ضرورياً لمنع الخلافات الداخلية من أن تتحرك كعنصر تفجيري؛ أما إذا كانت الثورة لا تملك القوة الذاتية التي تمنع من غلبة القوى الأخرى وسيطرتها على الساحة، فإن التعاون يتحول إلى عنصر من عناصر احتواء الثورة من خلال قوى الانحراف باسم التحالف والتعاون، كما كان الكثيرون ممن لم ينفذوا إلى واقع الثورة في عمقها وامتدادها الروحي والفكري في حياة الأمة، يخافون عليها من أن تقع فريسة التيارات الأخرى غير الإسلامية»[47].

الموقف من التعاون أو التحالف مع القوى الأخرى ليس مطلوباً لذاته، وإنما مطلوب لأغراض تكتيكية، وهو يرتكز بالدرجة الأولى إلى حسابات تتصل بموازين القوة القائمة، والضابطة الأساسية لهكذا تعاون ومعيارها الأساسي، يتمثل بمصلحة الثورة بصفتها الإسلامية. بكلمة أخرى، مصلحة الإسلام هي الفيصل هنا لا شيء آخر، ما يجعلنا نفترض أن لدى سماحته هنا نظرةً براغماتيةً للتعاون مع الأطراف المغايرة أيديولوجياً وسياسياً.

ـ حفظ دور مركزي ومحوري للمرجعيات الدينية، لدورها «الكبير والفاعل في الربط العضوي بين القيادة والأمة، في أجواء القداسة الروحية من جهة، والشعور بالانسجام مع خطّ المسؤولية الشرعية المباشر لإحساس الأمة من جهة أخرى، فإن للمرجعية قداسةً في نفوس المقلّدين والأتباع، على أساس تمثيلها للإمام المعصوم في القيادة وفي الفتوى التي تجعل من كل كلمة تصدر عنها قانوناً شرعياً يبرر لها مواقفها أمام الله في يوم الحساب، ويجعل من قضية الاندفاع في الجهاد بأوامرها معنى روحياً يتصل بمعنى الشهادة»[48].

هذا الدور يحضر عميقاً في أكثر من مستوى ضروري وحساس لنجاح الثورات الإسلامية، فهو:

---

(47) م.ن، ص145.

(48) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة: دروس وعبر، م.س، ص151.

أ ـ يقيم رباطاً مقدَّساً ومتعالياً بين الأمة والقيادة، القيادة بموقعها المرجعي على الصعيد الديني، فالمرجعيات الدينية هي ـ على الأقل ـ في طليعة هذه القيادات.

ب ـ يكسب الثورة أعلى درجات الشرعية، وهي الشرعية الدينية، ما يحرر الثوار من أي قلق على صعيد الضمير والوجدان الديني، ويرفع من مطلب التغيير إلى درجة القداسة، جاعلاً منه فعل جهاد، يرتقي بالتضحيات المطلوبة إلى مصاف الشهادة بكل معانيها الدينية السامية.

ـ يحفظ دور فئة المثقفين في الوسط الديني، ويعتبره «أساسياً في مسيرة الأمة، للحفاظ على سلامة القضية في مواقعها الفكرية والتطبيقية، وللحصول على الامتداد الشعبي مع الثورة من خلال امتداده الطبيعي مع خط المرجعية ومحيطها»[49]. نحن هنا إزاء ترسيمة تحفظ لقوى التغيير مواقعها وأدوارها؛ فإذا كان للعلماء ـ المراجع تحديداً ـ دورهم القيادي المسؤول، فإن لفئة المثقفين أدوارهم المحورية أيضاً، ولا سيما بصفتهم الحلقة المركزية الوسطى بين القيادة الدينية والجماهير، وبدون هذه الفئة، تنقطع عملية التواصل والتفاعل بين الجماهير والمرجعيات الدينية، ما يشكّل ضابطةً لازمةً لصحة المسيرة برمتها.

وفي هذا الإطار، يقف سماحته عند المؤامرات الهادفة إلى إحداث فصل بين دور علماء الدين في الحياة العامة ودور المثقَّفين الآخرين، وذلك كـ «جزء من الخطة التي تعمل على أن يدور علماء الدين في حلقةٍ مفرغةٍ من الواقع النظري المجرد البعيد عن قضايا الأمة في العمق والشمول، كوجهٍ آخر من الفكرة التي تقول بفصل الدين عن الدولة»[50]

ـ تربية الأمة تربيةً شرعيةً كونها «من أشد العوامل تأثيراً في الساحة، لأنها خلقت لدى كل فرد في الأمة ذهنيةً شرعيةً تتحرك بحساب وتقف بحساب، في خطة عملية ترصد الواقع على هذا الأساس ولحسابه، فإذا

---

(49) م.ن، ص151.

(50) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة: دروس وعبر، م.س، ص151.

عرفت أن التكليف الشرعي يدفعها إلى الانضباط في موقف معين، وقفت عنده وقفةً حازمةً، وإن كان ذلك على خلاف رغباتها الذاتية؛ وإذا رأت أنه يدعوها إلى التحرك والاستشهاد، كانت الشهادة هدفاً كبيراً من أهدافها الشرعية، بعيداً عن كل هوس مزاجي أو انفعال عاطفي[51]». فالحاجة ماسَّة إلى إنزال المفاهيم والتصورات ومنظومات القيم والأحكام الإسلامية من مرتبة الفكر المجرد إلى مرتبة الواقع العملي، من خلال «ربط المسلمين بدينهم في حياتهم اليومية، ولا سيما في القضايا التي تنفتح بهم على الله سبحانه وتعالى بطريقة مباشرة، كالعبادات، من أجل تحقيق الانضباط العملي في ساحة الجهاد[52]».

- ضرورة الانسجام بين علماء الدين والناس، وهذا «من مظاهر الثورة الإسلامية في إيران، حيث نرى الانسجام الرائع بين علماء الإسلام وأبناء الأمة في كل قضايا المعاناة، فقد عاش العلماء وطلاب العلوم الدينية كل ألوان الاضطهاد والتعذيب بالمستوى نفسه الذي عاشه الآخرون من أفراد الأمة، بل ربما كانت المعاناة أشدّ، وقد تعرَّض الكثيرون منهم للنفي وللتشريد والإعدام والرمي بالرصاص..»[53].

الانسجام هنا يتجاوز حدود التناغم الفكري أو الشعوري، إلى مستوى الانخراط المتقدم في تجربة حركة التصدي للنظام، وحركة الثورة عليه. نحن إزاء معجن واحد للآلام والتضحيات، لا إزاء معجن يقف على فئة الجماهير التي هي غالباً ما تتقدم في طريق بذل التضحيات والأكلاف، في حين تكتفي النخب بدور المحرّض من بعيد، وبحصد النتائج.

- استخدام قاموس خاص من المصطلحات والمفاهيم السياسية الإسلامية، بعيداً عن المصطلحات والمفاهيم المستوردة والمشحونة والمثقلة دلالاتها بسياقها التاريخي والثقافي ذي المنبت الرؤيويّ الخاص، وصاحب النظرة الخاصة إلى الحياة والكون والإنسان والموت. وفي هذا الإطار، فإن

(51) م.ن، ص150.

(52) المصدر نفسه.

(53) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة: دروس وعبر، م.س، ص151.

«الثورة الإسلامية قد استطاعت أن تحدد للجماهير المفاهيم السياسية الحقيقية للأشياء في نطاق الكلمات القرآنية التي استخدمها القرآن للتعبير عنها، حتى كادت تتحول إلى مصطلحات إسلامية تحدد للشخص هويته من خلال استعمالها في حديثه (. .) فأصبحنا نسمع كلمة المستضعفين، تعبيراً عن الفئات المحرومة المسحوقة الضعيفة التي لا تملك من أمرها شيئاً أمام المستكبرين الذين يملكون أعلى الامتيازات التي لا يستحقونها. .

وبرزت في الساحة كلمة «الطاغوت»، تعبيراً عن الطغيان في مواقع السياسة والاجتماع والاقتصاد، وتحركت كلمة الشيطان في نطاق النماذج الشيطانية اللاعبة بمصائر الأفراد والمجتمعات في الداخل وفي الخارج، في تعبير الشيطان الكبير عن الاستعمار، والشيطان الصغير عن عملائه»[54].

ـ التسلح بنظرة واقعية للأمور والتحديات والمشاكل، بوصفها الشرط الضروري لإيجاد الحلول الواقعية لا المثالية، ما يفرض عدم الاكتفاء «بمواجهة الواقع في مشاكله وتعقيداته بالعموميات التي لا تدرس خصائص الأشياء وخلفياتها، لأن ذلك يبعدنا عن فهم الواقع، ويغرقنا في الضبابية الفكرية»[55].

ثامناً: منطق الثورة ومنطق الدولة

رابعاً: الثورة ليست إلا خطوةً على طريق بناء الدولة، وبالتالي، لا تعارض بين منطق الثورة ومنطق الدولة، فإذا كان من وظيفة للثورة، فهي «تنقية الأرض وتمهيدها»[56] في حين أن وظيفة الدولة هي «إعمارها وحركة الإنسان داخلها، ليعيش داخل نظام دقيق»[57]. الثورة من المنظور الإسلامي هي «من أجل الإنسان ومن أجل تغيير الإنسان لتغيير الواقع. الثورة تتحرك من أجل أن تتحول إلى دولة، لأن ذلك نجاح الثورة. الثورة

(54) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة: دروس وعبر، م.س، ص151.

(55) م.ن، ص149.

(56) فضل اللّه، محمّد حسين، إيران بين منطق الدّولة ومنطق الثورة، م.س، ص14.

(57) م.ن، ص14.

التي لا تستطيع أن تتحول إلى دولة هي فاشلة، أن تكون الدولة خادمةً للثورة، بمعنى أن تنظم لها حركتها في ساحة الصراع ضد الذين يضطهدون الرسالة، ثم إنّ هذه الدولة بعد أن تحول الثورة إلى دولة، تعمل لتصنع أكثر من دولة في أكثر من واقع، وهي لا تنحصر في تجربتها»[58]. إذاً، معيار نجاح الثورة هو تحوّلها إلى دولة. فالدولة هي التعبير أو التجسيد المنظم للثورة في إطار مؤسساتي، وبما يكفل ترجمة شعارات الثورة التي قامت على أساسها ومن أجلها، إذ بدون العمل على تجسيد هذه الشعارات وترجمتها، يقع التناقض حينئذٍ بين الثورة والدولة: «متى تكون الدولة نقيض الثورة؟ عندما تأكل كل شعاراتها»[59].

وهناك «فرق بين دولة تأكل الثورة، ودولة تنظم حال الثورة في تشريعاتها، لتكون الدولة خادمةً للثورة، تنظّم حركتها في الساحة، وبعد أن تتحول الثورة إلى دولة، تعمل على صنع أكثر من ثورة، فهي لا تكف ولا تنحصر في غربتها، ولكن متى تكون الدولة نقيضاً للثورة؟ عندما تأكل كل شعارات الثورة، وتواجه من يريد أن يثور، وتكون يداً للظالم وحرباً على المظلوم. المسألة ليست منطق دولة أو منطق ثورة، بل هي مسألة دولة الثورة أو دولة الاتجاه للثورة. قد تضطر وأنت ثائر أن تجمِّد بعض حالات الصراع في سبيل صراع أكبر، وقد تضطر لمجاملة من تحاربه، هذا ليس نقصاً في ثوريتك. هذا عقلانية، لأن الثورة لا تتحرك في المثال، وعندما طرحت إيران «لا شرقية ولا غربية»، لم تعن قطع العلاقات، إنما رفضها إذا كانت علاقات السيد بالعبد، لهذا بعض الساخرين في الإعلام يقولون هذا الشيطان الأكبر أصبح ملاكاً»[60].

الدولة هي ـ بكلمة واحدة ـ عقلنة الثورة، من دون أن تعني العقلنة تخفيضاً لحرارة الثورة إلى درجة الصفر المطلق، لأن الدولة بدورها لا تستغني عن إنتاج ثوراتها الخاصة من ضمن منطق الدولة نفسه، ما يعني

---

(58) م.ن، ص14.

(59) فضل الله، محمّد حسين، إيران بين منطق الدولة ومنطق الثورة، م.س، ص15.

(60) م.ن، ص17.

أن هناك تفاعلاً جدلياً بين منطق الدولة ومنطق الثورة في سياقٍ ارتقائيّ تطوري.

وهاجس الدولة كان حاضراً منذ البداية في فكر مؤسس الثورة الإسلامية الإمام الخميني (قده)، ما يؤكد أن الثورة عنده لم تكن إلا المدخل الضروري لبناء الدولة، فـ «نحن نعرف أن الإمام الخميني (قده) الذي انطلقت الثورة من عقله، منذ البداية كان تفكيره في الدولة. وقد كان أول فقيه كتب بالطريقة الحوزوية «الحكومة الإسلامية». كانت الحكومة الإسلامية هاجس فكره وحياته، لذلك كانت استراتيجيته أن تتحقق الدولة الإسلامية، لأنه كان يعيش معنى الدولة في الإسلام من خلال الفقه الذي يدرسه ويكتب فيه، ولأنه كان يرى أن هذا الفقه الشمولي لا يترك أية مشكلة إلا ويضع لها حلاً. وبذلك كان يدرس المسألة الاقتصادية على أساس أنها إنتاج للمسألة السياسية، وأن المسألة السياسية نتاج للمسألة الثقافية، والمسألة الأمنية هي العمق لكل هذه المسائل. ولهذا كان يفكّر أننا عندما ندعو إلى الإسلام فلا يمكن أن نفكر في إسلام بلا دولة، أو أن نعزله عن الحياة، لأنه لن يكون إسلام الحياة، بل سيكون، كما أراده الآخرون، الإسلام الذي يضطهد الإنسان. من خلال ذلك كانت الثورة هاجسه، وكان يفكر فيها كحركة من أجل إقامة الدولة»[61].

تاسعاً: الثورة والشعور الوطني

في مقال آخر للسيد فضل الله حول الثورة، بسط فيها تحليله الخاص للأحداث المرتبطة باحتلال سفارة الولايات المتحدة في طهران في 4 تشرين الثاني من عام 1979، والّتي نتج منها ما عرف بأزمة الرهائن الأميركيين؛ وأكد مجدداً أن العداء المتبادل القائم بين الولايات المتحدة والجمهورية الإسلامية، يعود إلى التعارض التام بينهما في المصالح والنظرة العالمية، ما يجعل من إيران الثورية القوية الطموحة، خطراً كبيراً على مصالح القوة الغربية الحيوية الإقليمية والعالمية، ولا سيّما مصالح

(61) م.ن، ص16.

الولايات المتحدة، وقد وصف السيّد الحملة الواسعة المدبَّرة بأنَّها قامت من أجل زعزعة النظام في إيران.

وعلى عكس «ما كان يعتقد منتقدو حادثة احتجاز الرهائن، فقد ذهب فضل الله إلى أن هذه الحادثة لم تشوّه سمعة الثورة أو تضر بمصالح العالم الإسلامي، بل إن النظام الإيراني بقي ثابتاً متحدياً في وجه الضغوط العالية المتزايدة، ولم يخضع لها أو يضعف أمامها. ثم إن إخفاق حملة الإنقاذ الأميركية السرية في 24 نيسان 1980، لم تفعل سوى أن أثبتت صحة ذلك التحدي، وبررت موقف المواجهة المستمر ضد الولايات المتحدة»[62].

لقد أثبتت إيران من خلال الحصيلة النهائية لعملية الرهائن كلها، وما واكبها من مواجهة «لبلاد العالم الإسلامي والعالم الثالث، أنه من الممكن تحرير شعوبهم من قيود السيطرة الأجنبية والاستغلال الاقتصادي، وأنه من الممكن هزّ صورة القوة الأميركية التي لا تهزم. كذلك بدا موقف إيران المستقل المتحدي في سياستها الخارجية والمجمل في شعار «لا شرقية ولا غربية، بل جمهورية إسلامية»، لكثير من الإسلاميين على أنه خيار بديل صالح للنظام الجيوسياسي السائد»[63].

وكذلك ساعدت التجربة الإيرانية في رأي السّيّد، «على تبديد الشعور الوطني بالنقص في مواجهة التفوق الغربي، ومن الطريف أن الأهمية الكبرى لقيام النظام الإسلامي في إيران - من وجهة نظر فضل الله - لم تكن في تطبيق قانون العقوبات الشرعي وإقامة الحدود الشرعية، بل في تخليص الإرادة البشرية من حالة الاستسلام للقوة الكافرة الباغية الجائرة، كما بيَّنها «فرانتز فانون» في نظرياته في الطغيان النفسي والتحرر، ثم تحويل هذه الإرادة المتحررة إلى برنامج إيجابي عملي تمليه القراءة الشاملة للشريعة الإسلامية بأبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فقد أحدثت الثورة الإسلامية، في تحليل فضل الله «القانوني»، الدفع الحركي

---

(62) سنكري، جمال، مسيرة قائد شيعي، م.س، ص258.

(63) م.ن، ص258.

اللازم لإيقاظ الروح الجماعية الوطنية التي لا تزال مستعبدة، ولإيقاظ ثورتها على ظروف الاستسلام والضعف والتبعية التي تعيش فيها»[64].

عاشراً: موقف نقدي من الثورة

هذه الحماسة الشديدة للثورة الإسلامية من قبل السيد، لم تدفعه إلى إلغاء حيزه الاستقلالي الفكري إزاء إيران: «فقد أتوافق مع إيران، وغالباً ما أتوافق معها في المواقف، لكن لي الرأي الفكري الذي ربما أختلف فيه معها بالنسبة إلى بعض الأساليب أو بعض الأوضاع»[65]. ولقد مارس فضل الله هذه الاستقلالية عملياً في أكثر من محطة، داعياً الدولة الإسلامية في إيران إلى العمل «على تجديد نفسها، وأن تنفتح على التغييرات في العالم لتسير في خطّ الواقعية السياسية، فتعمل على تغيير الواقع بأدوات الواقع»[66].

وفي مكان آخر، نبّه فضل الله الثورة إلى أنه، وبالرغم من أن المعركة الآن هي معركة عسكرية وأمنية، إلا أن ما ينتظرها هو «المعركة الثقافية (التي) ستكونُ من أشرس المعارك. التحديات الثقافية هي أن تحافظ على قناعات الناس بالإسلام. ربما تتحرك الشبهات التي يثيرها المفكرون غير المسلمين.. لذا المعركة الثقافية تعتبر من أشد المعارك شراسةً، معركة الجامعة، إذا لم تستطع أنت وأنا أن نواجه التحدي بثقافة عميقة تستطيع أن تهزم الفكر اللاإسلامي، فهل تقوم لنا حجة على الناس؟!»[67].

في الحقيقة، هذا التنبيه يكشف عمق فراسة السيد، ودقة متابعته لما يجري في إيران، وثقافته الاستراتيجية في رؤيته للأمور، ذلك أن أكثر ما يواجه الجمهورية من تحديات اليوم هو التحدي الثقافي، وتحديداً على جبهة الجامعات، حيث تخوض إيران مواجهةً صعبةً في سياق صراع

---

(64) م.ن، ص259.

(65) سويد، محمود، الإسلام وفلسطين: حوار شامل مع السيّد محمّد حسين فضل الله، م.س، ص91.

(66) فضل الله، محمّد حسين، جريدة المستقبل، 13/ 2/ 2004، ص5.

(67) فضل الله، محمّد حسين، كلمة بمناسبة احتفال ذكرى انتصار الثورة الإسلاميّة، جريدة الحقيقة، 12/ 2/ 1987، ص4.

الأجيال الذي تمر به، حيث تبدو المهمة الأصعب أمام الثورة ماثلةً في كيفية حفظ قيمها ومبادئها ونقلها إلى الأجيال الجديدة، في ظل التأثيرات العميقة التي يخضع لها الشباب في هذه المرحلة على كل الصعد.

وثمة دعوة أخرى وجَّهها السّيّد إلى قادة الجمهورية الإسلامية، ومن موقع التزامه بالطابع العالمي للدعوة الإسلامية، وهي أنَّ الدولة الإسلامية في إيران هي نموذج يجب الحفاظ عليه والعمل على نجاحه، من موقع الإسلام، ما يفرض إفساحاً في «المجال للخبرات الإسلامية المثقفة من غير الإيرانيين، أن خدمتهم لحركة الثورة في إنشاء الدولة، وفي تحريكها نحو استيعاب كل الحاجات الحياتية التي يحتاجها الإنسان هناك، حتى لا تخضع الدولة لاعتبارات قومية أو إقليمية»[68].

بكلمة أخرى، على الثورة «أن تحتضن كل الحركات الإسلامية في العالم، من أجل أن تستفيد من تجاربها وطاقاتها الفاعلة، وتفيدها في الوقت نفسه بما لديها من تجارب وطاقات وظروف ومواقف في المجال السياسي والثقافي، لئلا تبقى الحركات الإسلامية محكومةً للنزعة الإقليمية أو للتجربة الذاتية المحدودة، وقد لا يكون من الضروري أن تأخذ هذه العلاقات طابعاً رسمياً في المجالات الإعلامية، بل ربما كان من اللازم أن تكون الواجهة الإعلامية بعيدةً عن الإشارة إلى طبيعة العلاقات العضوية بهذه الحركة أو تلك، تبعاً للظروف السياسية والعسكرية التي تمر بها الدولة في علاقاتها بالدول الأخرى»[69].

حادي عشر: الموقف من الثورة كمسؤولية شرعية

حماسة السّيّد للثورة الإسلامية لا تحتاج إلى شواهد أو بيّنات إضافية، وهي حماسة مجبولة بالإسلام، الإسلام هو عصارتها وقاعدتها ومنطلقها، بتطلعاتها وأشواقها، بأحلامها وآمالها. الثورة بالنسبة إلى فضل الله نموذج ومثال وفرصة وحلم وأمل... كل هذا يملي موقفاً شرعياً إسلامياً منها،

(68) فضل الله، محمّد حسين، الثورة الإسلاميّة في إيران: تأمّلات من الدّاخل، م.س، ص13.
(69) م.ن، ص13.

موقفاً يدور مدار الحلال والحرام، مدار المسؤولية الدينية التي يترتَّب عليها مسؤولية دنيوية وأخروية معاً. ولأن الإسلام هو حاكم على هذه العلاقة بكل تعبيراتها ومواقفها المتنوعة، ففضل الله يضع علاقته بالثورة في نطاق الإسلام، ويرفض مقاربة العلاقة مع الجمهورية من موقع مذهبي أو وطني أو قومي، لأن من شأن ذلك الانحدار بها إلى المستويات الدنيا التي لا تحمل في طياتها إلا بذور الانقسام والخلاف والتبعثر والتشتت والانفجار، وهذا ليس فيه مصلحة لا للجمهورية الإسلامية، ولا للحركات الإسلامية تحديداً، وحتى للحركات القومية وسواها.

من هنا، فالمقاربة الوحدوية للعلاقة هي الضامن لمصالح الجميع. وهنا يقدِّم فضل الله رؤيةً استراتيجيةً، وكأنه تماماً يرى ما يحدث اليوم من محاولات تهدف إلى مذهبة العلاقة، لنقلها من إطارها التعاوني والتكاملي، إلى فضائها الانقسامي والصراعي. وأسلمة العلاقة ليست مسؤوليةً خطيةً، أي مسؤولية طرف واحد، بل هي مسؤولية مشتركة، وفي رقبة الجميع، وتتطلَّب تعاوناً، وهي قرار استراتيجي يتحمل مسؤوليته الجميع، قرار لا يمكن أن ينجح إلا إذا تم التعالي فوق الولاءات الدنيا لمصلحة الولاء للإسلام. الإسلام إذاً هو معيار العلاقة، والحاكم الوحيد عليها، والموجه الوحيد لها. بدون هذه المفردة المركزية لا يمكن فهم ماذا تعني الجمهورية الإسلامية لفضل الله، أو ماذا شكلت له، أو لماذا قال كل ما قاله فيه ولها؟... وإذا أضفنا الموقع المرجعي الديني للسّيّد، فهمنا أكثر كنه المسؤولية الشرعية لهذه العلاقة في مداها الأرحب، وهي مسؤولية تاريخية واعية للموقع المفصلي الذي تعبّر عنه الثورة الإسلامية في المسار الخاص للحركات الإسلامية عبر تاريخها المديد، وفي مسار المواجهة المستمرة مع قوى الكفر والطاغوت والاستكبار.

المراجـع

1 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، دورنا في دعم الثّورة الإسلاميّة (محاضرة ألقيت في «المؤتمر الثّالث للجماعة الإسلاميّة في أميركا وكندا» في ولاية تنسي في الولايات المتّحدة)، مجلّة المنطلق عدد 19، ربيع الثّاني 1402هـ، ص57.

2 ـ الحسين، سليم، الإسلاميّون والتّحدّيات المعاصرة، دار الملاك ط2، 1417 هـ/ 1997م، (مطارحات فكريّة وسياسيّة للسّيّد محمّد حسين فضل اللّه)، ص50.

3 ـ سنكري، جمال، مسيرة قائد شيعيّ. السّيّد محمّد حسين فضل اللّه، دار السّاقي، بيروت 2008م، ص258.

4 ـ سويد، محمود، الإسلام وفلسطين: حوار شامل مع السّيّد محمّد حسين فضل اللّه، مؤسّسة الدّراسات الفلسطينيّة، بيروت 1995م.

5 ـ وكالة أنباء الجمهوريّة الإسلاميّة، مقابلة مع السّيّد فضل اللّه بمناسبة ذكرى انتصار الثّورة الإسلاميّة، 9/ 3/ 1988.

6 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، الثّورة الإسلاميّة في إيران: تأمّلات من الدّاخل، مجلّة المنطلق، عدد 8، ربيع أوّل 1400هـ.

7 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، مقابلة مع جريدة العهد، الإمام الخمينيّ (قده): خطّ عرفانيّ في دائرة الفقه وفقه في حركة الثّورة، عدد 297، شعبان 1410هـ/ 2 آذار 1990 م.

8 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، صلاة الجمعة، الكلمة والموقف، دار الملاك، توثيق لخطب الجمعة (1997)، 1425 هـ/ 2004م.

9 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، حوار مع كلّ من تلفزيون الجمهوريّة الإسلاميّة ومجلّة الوحدة الإسلاميّة، عدد 4، 23 محرّم 1410 هـ/ 25/ 8/ 1989.

10 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، الثّورة الإسلاميّة: دروس وعبر، مجلّة الثّقافة الإسلاميّة، عدد 51، رجب ـ شعبان 1412هـ، كانون الثّاني ـ شباط 1992م.

11 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، مقابلة مع وكالة الأنباء الدّوليّة، 4/ 2/ 1987.

12 ـ م.ن، ص56.

13 ـ الكيّالي، عبد الوهّاب، موسوعة السّياسة، المؤسّسة الغربيّة للدّراسات والنّشر، ج 1، ط 2، بيروت 1985.

14 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، إيران بين منطق الدّولة ومنطق الثّورة، مجلّة البلاد، عدد 227، 7 شباط 1996م.

15 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، الثّورة الإسلاميّة: دروس وعبر، م.س، ص144.

16 ـ فضل اللّه، محمّد حسين، جريدة المستقبل، 13/ 2/ 2004.

فضل اللّه، محمّد حسين، كلمة بمناسبة احتفال ذكرى انتصار الثّورة الإسلاميّة، جريدة الحقيقة، 12/ 2/ 1987.

الأزمة العراقية

محمد طي

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الحقوق

كان العراق دائماً، وما يزال، في قلب السيد محمد حسين فضل الله وعقله؛ يتألم لآلامه، ويعظ وينصح ويشرح الأوضاع ويصف الحلول، ويحثُّ على الجهاد للخلاص والتقدم والازدهار.

فقد تصدّى السيد لحكم صدام حسين وكشف حقيقته، وساعد في خطبه، بل وفي حلّه وترحاله ومقابلاته، في رسم سبل التخلص منه.

وهو يقاوم الاحتلال الأميركي، داعياً إلى الجهاد لدحره عن أرض العراق، كي يستعيد هذا البلد العربي الإسلامي حريته وانطلاقه.

وهو يتناول أوضاع العراقيين، فيدعوهم إلى الوحدة في مواجهة الأميركيين وحلفائهم، وفي مواجهة كل من يخرّب الجهود الآيلة إلى انعتاق العراق من التكفيريين الذين يهدّدون العالم الإسلامي، وحتى العالم كله، بما يرتبكونه من مجازر وتدمير لا يخدم إلا الاحتلال والعدو الصهيوني.

ويناقش السيد موضوع الفيدرالية التي يرى فيها تقسيماً وتفتيتاً للعراق ثم للمنطقة، على طريق إقامة «الفوضى البنّاءة» المفضية إلى «الشرق الأوسط الجديد».

ويستنكر السيد محاولات إبعاد الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية من التخطيط لمستقبل العراق، مطمئناً غير المسلمين بأن الإسلام سيحتضنهم كما احتضنهم طيلة تاريخه، داعياً المسلمين جميعاً إلى العودة إلى الإسلام الأصيل والقرآن الذي، فيما يحض على الجهاد، يقبل بالآخر ويحترم حقوقه.

ولا ينسى السيد دور دول الجوار ليرى فيها فئتين:

فئة تدافع عن نفسها في وجه المشروع الأميركي، الذي يهدف إلى

السيطرة على ثروات المنطقة بعد الاستيلاء على نفط العراق وسائر ثرواته من جهة، ثم على موقعه الاستراتيجي لينطلق إلى الدول الرافضة لسياسته، من جهة أخرى.

فئة متعاونة مع الاحتلال ومسهّلة له، منحته أرضها وأجواءها ومياهها ليمرّ إلى العراق، ثم تخلت عن هذا البلد العربي المسلم، لا بل إن بعضها ربما سهّل تسلّل الإرهاب إليه.

ونحن نناقش مواقف السيد هذه في ما يلي من الصفحات بإذن الله.

أولاً: الاستراتيجية الأميركية في العراق، السيطرة

يرى السيد محمد حسين فضل الله، أن أميركا احتلت العراق، لا لتنقذ شعبه من الديكتاتورية والاضطهاد والمجازر، بل «لتستولي على نفطه وسائر خيراته، ولتتحكّم بموقعه الاستراتيجي. فالعراق بالنسبة إليها هو البترول، وهو المصالح الاقتصادية، باعتباره بلداً يحوي ثروات على السطح وفي العمق»، ولأن العراق يمثل موقعاً استراتيجياً يمكن لأميركا أن تستفيد منه للسيطرة على المنطقة... والسيطرة الاقتصادية لن تقتصر على العراق، بل ستحاول أن تمتد إلى كل ثروات المنطقة، فمخطط أميركا يهدف إلى السيطرة «على بترول الشرق الأوسط. وهي تفكر الآن في نفط العراق ومخزونه الاستراتيجي. وقد تفكر في المستقبل في بترول إيران وثروات بحر قزوين...».

من هنا، فإن الوجود الأميركي في العراق هو وجود طويل الأمد، سيعتمد على إقامة قواعد مستمرة تلبيةً «للمصالح الاستراتيجية للأميركيين» باعتبار أن العراق هو البلد الذي يمكن أن يكون أقوى دولة بترولية، وخصوصاً أن هناك أكثر من منطقة فيه لا تزال غير مكتشفة.

وسيفرض الأميركيون المعاهدات على العراق، وهناك اتفاقية قيد الإعداد. فالرئيس الأميركي (بوش) «يطلب في الاتفاقية المزعومة إنشاء قواعد عسكرية، تارةً يقول إنها ستكون دائمةً، وتارةً أخرى يقول إنها غير دائمة».

باختصار، إن أميركا تريد العراق جزءاً من إمبراطوريتها القائمة في العالم، بعد أن تكون دجّنت المعارضة في العراق، وفرضت التسوية في المنطقة، لتضم العراق إلى مملكتها الاقتصادية والسياسية والأمنية».

وحتى إذا اضطرت أميركا إلى الخروج يوماً من العراق، فهي ستخرج من الباب، ولكنها تكون قد فتحت ألف نافذة، لكي تنفذ منها إلى كل سياسة عربية، وإلى الأمن العربي والثروات. . .

وهكذا يرى السيد أن أميركا لا تهمها مصلحة أي طرف، بل تسعى إلى الهيمنة وإزاحة الآخرين من طريقها، وذلك رغم طرحها شعار الديمقراطية وتحرير الشعوب من الاضطهاد. يقول السيّد: «إن أميركا ليست جمعيةً خيريةً تتصدَّق على العالم بالحرية والديمقراطية، وتدفع بجنودها من أجل أن يعطوا الحرية لهذا الشعب أو ذاك»، بل إنّها تريد السيطرة على العالم. وهذا يستدلُّ عليه بوضوح من خلال تصريحات بعض قادتها.

من هنا، كانت حربها على العراق «حرب أميركا العالمية بطريقة أو بأخرى، لأنها تبدأ من العراق للتحرك في المنطقة، وهذا ما قاله باول وسواه من المسؤولين الأميركيين، من أنهم يريدون تغيير خريطة المنطقة في الشرق الأوسط لصالح أميركا. . . لتمنع أي دولة من تكرار الموقف الرافض للتفرّد الأميركي ولكلّ الخطوات الأميركية اللاحقة للسيطرة على العالم». فهي إذاً تستهدف تحقيق المصلحة الأميركية الداخلية والخارجية على حساب الشعوب المستضعفة.

وهي إذ تسعى إلى تحقيق هذه الأغراض، ترمي من خلفها إلى تكريس وحدانية السيطرة على العالم، وتقطع الطريق على خصومها وحتى على حلفائها، ذلك أن استراتيجيتها منذ منتصف القرن العشرين، هي السيطرة على بترول العالم واستغلاله في خنق الاقتصاد الأوروبي والاقتصاد الصيني، وحتى الياباني والروسي: «وبالعلن، بدأنا نسمع عن الشركات الروسية بأن لا دور لها في إعادة اعمار العراق، وكذلك فرنسا. ما يؤكد السعي الحثيث للإدارة الأميركية» من أجل منع أية قوة جديدة من أن تكون طرفاً في قيادة العالم إلى جانب أميركا، وذلك يتم لها، حسب

تفكيرها، عن طريق موقع العراق الجيوستراتيجي من جهة، ومن جهة أخرى، بالإمساك بنفط الخليج ونفط بحر قزوين بيد، واقتصاد هذين الموقعين بيد أخرى.

وأخيراً، لا بدَّ لنا من أن نشير إلى أن من سخرية القدر أن تصبح أمور بلداننا أوراقاً في لعبة السلطة الأميركية، ذلك أن الرئيس بوش (حاول) أن يستخدم حربه في العراق كورقة انتخابية رابحة، وربما كان يخطط مع إدارته لحرب العراق، من أجل استخدام هذه الحرب في معركته الانتخابية. ولذلك، فإننا نجد أن خطابه السياسي، الذي (كان) يحاول فيه أن يربح ثقة الأميركيين، كان يتمحور حول الإرهاب، مصوّراً أن العراق يشكِّل مصدراً له، وأنه كان سيدمّر الولايات المتحدة الأميركية، إلا أن الأمور سارت بعكس ما تمناه هو وبلير، وحتى رئيس وزراء أستراليا.

ثانياً: إنقاذ العراق وبناؤه

يتساءل السيد: هل تسعى أميركا إلى رفع الكابوس عن الواقع العراقي؟ ويجيب: إن من شعروا بأنَ أميركا حرَّرتهم، كانوا يتصورون أن أميركا، ستجلب لهم المنّ والسلوى، وسوف تصنع لهم عراقاً جديداً، ديمقراطياً حراً، تفيض منه الخيرات، ثم تخرج من العراق. ولكن على هؤلاء أن يعلموا أن أميركا هي الدولة التي لا مبادئ لها... وهي تشعر بقوّتها إلى درجة أنها تستطيع أن تقول الشيء اليوم وتقول ضده غداً، دون أن يعترض عليها أحد... فهي لا تفي بعهودها، فقد أعطت الفلسطينيين عهوداً متعدّدةً في إجبار إسرائيل على الانسحاب من الأراضي المحتلة، ولكنها قلبت لهم ظهر المجنّ، حتى إن وزير الدفاع الأميركي بات يتحدث كما لو كان يزايد على الإسرائيليين: إن هذه الأراضي ليست الأراضي المحتلة، بل تسمى «أراضٍ محتلة»، ولكن الإسرائيليين لن ينسحبوا من المستوطنات ولا من غيرها.

ولو كانت أميركا صادقةً في مجال إنقاذ العراق، لساعدته على توفير الأمن الذاتي، ناهيك عن النهوض لتحقيق سيادته، «لأن هذه السيادة لا يمكن أن تأخذ أيَّ موقع قويّ إلا إذا ملكت القوَّة، وخصوصاً القوة

العسكرية. ونحن نعرف أن أميركا ليست مستعدةً لأن تعطي العراقيين قوةً ضاربةً يمكن أن يسيطروا بها على العراق كلّه، وعلى كلّ مواقع القوة فيه، أو تعطيهم صلاحيات واسعة تمكّنهم من التصرّف في اقتصادهم وأمنهم وسياستهم». و«قد سمعنا من ضباط عراقيين عيّنوا حديثاً، أنهم لا يملكون ما يدافعون به عن أنفسهم. فلماذا لا يعطى مجلس الحكم عناصر أدوات القوة التي يستطيع من خلالها رصد الأحداث»؟.

إن أميركا خرّبت العراق، إنها «دمّرت أكثر المواقع الحيوية الحساسة؛ من الجامعات ومواقع الدولة وما إلى ذلك، ولم يكن من ضرورة لذلك، لأن بغداد لم تحارب إلا بشكلٍ بسيطٍ جداً، لكنَّ أميركا تريد عراقاً مهشّماً بلا دولة، وهذا ما جعلها تلغي الجيش العراقي والأمن وقوّات المخابرات، بغضّ النظر عن طبيعة هذه القوى الأمنية وقدرة الجيش العراقي. . .

إنَّ كلَّ هذا لم يكن هدفه إلا «الفوضى الخلاقة» التي عبَّر عنها الرئيس الأميركي، وهي التي تسمح لأميركا بأن تحقق أغراضها في المنطقة، عن طريق تفتيت دولها إلى كيانات ميكروسكوبية عاجزة عن مواجهة أيّ خطر تتعرض له من أميركا، أو حتى من الكيان الصهيوني».

ثالثاً: الدور الصهيوني

على أنه لا بدَّ من التذكير بأن هذا الهدف هو هدف أميركي ـ إسرائيلي. ويوضح السيد الأمر بقوله: «كنا نتحدَّث ونقول إن المخابرات المركزية الأميركية كانت موجودةً في العراق في عهد النظام السابق، وكذلك المخابرات الإسرائيلية (الموساد) دخلت العراق مع الجيش الأميركي. . . وقد قال مسؤول أميركي: إننا لا نتحاور مع «إسرائيل»، بل إننا نعمل معاً».

وهذا التعاون في العراق بخاصة، يعود في أحد أسبابه إلى عداوة الشعب العراقي للكيان الصهيوني: «إن الذهنية العربية الإسلامية الموجودة في العراق، كانت تعتبر «إسرائيل» خطراً على العرب والمسلمين. ولذلك

لو سمح للجيش العراقي بأن يحارب إسرائيل عند نشأتها، لكان له شأن كبير».

ويرى السيد أخيراً، في هذا الصدد، «أن العراق يمكن أن يكون الدولة الأقوى في العالم العربي في مواجهة «إسرائيل»، لذلك فإن دخول أميركا العراق، كما صرّح بعض مسؤوليها، أمكن أن ينقذ «إسرائيل» من أقوى دولة عربية كانت تمثل الخطر عليها».

رابعاً: أميركا والتكفيريّون

تدَّعي أميركا أنها في معركة مع الإرهاب، وتحت هذا الشعار غزت أفغانستان، كما استخدمت هذا الشعار في حربها ضد العراق. إلا أن الظاهر من أحداث العراق، أنَّ هذا الشعار شعار خادع، بدليل تعاملها مع قضية التكفيريين في العراق. وهذا ما يؤكده السيد بقوله: «إن احتلال الأميركيين للعراق، الذي تم باسم محاربة الإرهاب، جعل العراق من جديد ساحةً للإرهاب، بقطع النظر عن الجهات التي تحارب؛ هل هي جماعة صدام؟ هل هي فلول الجيش العراقي؟ هل هي القاعدة؟ هل هم أنصار الإسلام؟

إن الإرهابيين يتحركون ويرتكبون جرائمهم في ظل الاحتلال، وهذا «ما أوقع العراقيين... في دوَّامة العنف، وجعلهم يسقطون تحت تأثير هذا المناخ الدموي، فنجد هؤلاء (التكفيريين) هم الذين يتحركون بعنف، ويقتلون الشرطة العراقية، ويفجّرون المساجد، ويفجّرون الأماكن المقدَّسة، ويفجّرون المنظَّمات الإنسانية، كمنظَّمات الأمم المتحدة، والصليب الأحمر الدولي... وأميركا في مواجهتهم لا تهتم إلا بحماية جنودها، دون حماية الشعب العراقي ومرافقه».

ولعلَّ من المريب ألا يرسم الاحتلال خطةً لمقاومة التكفيريين، بل هو يتدخل عندما تحصل حادثة، ثم ينسحب. «إن لأميركا 134 ألف جندي مع القوات المتعددة الجنسيات في العراق، ولذلك لا يمكنها في الوقت نفسه القول إنها لا تستطيع السيطرة على هؤلاء الإرهابيين، وهي تملك مثل هذا

العدد من العسكريين. ونحن نتساءل، في هذا المجال: لماذا تدخل (القوات الأميركية) المدن والبلدات، ثم تنسحب منها، ليأتي التكفيريون وينفذوا المجازر من دون أن يجدوا أيَّ ردّ فعل من قبل هؤلاء الأميركيين؟».

أليس الجيش الأميركي المحتلّ مسؤولاً عن الأمن في العراق؟ فكيف تفجّر المرافق ويقتل الناس، وكيف تحصل حادثة جسر الأئمة (التي حصلت سنة 2005)، بشكل خاص؟ إننا كما يقول السيد: «نؤكد مسؤولية الاحتلال عن هذه الكارثة وغيرها، من خلال مناخ اللااستقرار العام المسؤول عنه قبل غيره، ومن خلال أجواء الاضطراب الأمني التي صنعها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة».

إن مشكلة التكفيريين ليست مشكلةً طائفيةً عراقيةً صرفةً، بل هي من إفرازات الاحتلال، بل وتشجيعه، «إن المسألة في العراق ليست مسألة شيعيةً ـ شيعيةً، أو شيعيةً ـ سنّيةً، بل هي مسألة سياسية لا علاقة لها بالخطوط الشيعية الدينية، أو بالخطوط السنية الدينية، كما أننا نعتقد أن المخابرات الأميركية، وربما حتى المخابرات الإسرائيلية، هي التي تحاول أن تجعل العراق ساحةً للفوضى».

إن أميركا تستفيد من جرائم التكفيريين، وما يمكن أن ينتج منها من فتنة في العراق، لأن هذا يوفر لها المبرر لإطالة أمد احتلالها. فـ «كلّما كانت هناك فوضى أمنية في داخل العراق، أعطت مبرراً للأميركيين للبقاء فيه من أجل حفظ الأمن... وخصوصاً لأن أميركا لم تعط الجيش العراقي (كما أسلفنا) القوة الضاربة، ولم تعط الشرطة العراقية القوّة الضاربة، ما جعل أفراد الشرطة والجيش العراقي غير قادرين على حماية أنفسهم». فإذا استقر العراق، تنتفي إذاً الذرائع الأميركية للاستمرار.

لكنّنا نعتقد خلاف ما يظنّه بعضهم، من أنَّ خروج الأميركيين من العراق، للسبب المذكور أعلاه، سيكون كارثةً من الناحية الأمنية، فنحن نرى أن هذا الخروج يسحب من جهته الذريعة من أيدي التكفيريين للاستمرار في ارتكاباتهم. «إن حجة التكفيريين هي الاحتلال، فإذا خرج الاحتلال، لم يبق هناك من حجة».

ويرى السيد أن تُسلّم القيادة في العراق للأمم المتحدة، وعندها لن يبقى أيّ مبرر لـ «المقاومة» لكي تقوم بأعمالها، سواء كانت مذهبيةً أو غير مذهبية، لأنَّ الأمم المتحدة لا تعتبر جهة احتلال.

خامساً: الموقف من النظام البائد

يذكر السيد أن نظام صدام حسين كان نظاماً ديكتاتورياً يقتل شعبه ويعمل في خدمة الأميركيين، إلى أن استغنوا عن خدماته، فشنّوا حربهم عليه، وأسقطوا نظامه، وخرَّبوا العراق.

فصدَّام لم يترك وسيلةً للإجرام وقهر شعبه إلا واستخدمها، كما هو معروف للجميع، حتى غدا العراق يخضع لطاغية لم يعرف التاريخ مثيلاً له في طغيانه». وإذا كان ظلمه، وحتى مجازره، طاولت أطيافاً من الشعب العراقي، «فهناك حديث عن اضطهاد تعرَّض له مسلمون سنَّة وأكراد ومسيحيون وآشوريون وتركمان، إلا أن نصيب الشيعة كان الأوفر، فصدَّام «قد خنق الشيعة» خنقاً».

ولعلَّ من أسخف ما كان يحصل، محاولات صدَّام التظاهر بالإنسانية، فهو مثلاً أصدر عفواً عن الفارّين، إلا أن قرار العفو هذا كان «للاستهلاك الدولي»، ولأجل الحديث عن الديمقراطية؛ ديمقراطية المائة في المائة. فأيُّ وسيلةٍ يمكن أن تقود إلى الثّقة بهذا النظام، لمجرّد أنّه أطلق بعض الصواريخ على كيان العدو، وادّعى تجنيد النّساء والرّجال لتحرير فلسطين، دون أن يحدّد لنا كيف سيزجّهم في المعركة. وهذا ما يصفه السيد بالمزايدات، حين يقول: «... هذه المزايدات الأخيرة التي يتحدث فيها عن مليونين من النساء المتطوّعات للقتال في فلسطين، وأربعة ملايين من (الرجال) المتطوّعين الذين لم نر أيّ أثر لتطوّعهم هذا».

وصدام لم يضطهد شعبه ويذبحه فحسب، بل هو ترك جيشه يدمَّر، فهو كان لا يثق بمؤسسة الجيش العراقي، وهذا ما رأيناه في الكويت، عندما ترك وحدات الجيش لقدرها، فمات الجنود بالقصف والعطش والجوع، بل هو كان يخشى الجيش، «ولذلك لم يعطه السلاح الكافي

ليدافع به عن نفسه، وهذا ما لاحظه الناس في حرب الكويت، حيث كان الجيش العراقي جيشاً جائعاً ومهزوماً، لا يملك القدرة على المواجهة، بعد أن كان الناس يتصوّرون في العالم العربي والإسلامي، أنَّ الجيش العراقي سيحوّل الكويت إلى فيتنام ثانية... أو يحوّل بغداد إلى فيتنام ثانية».

وإذا كان الأميركيون ضخّموا قدرات بعض ألوية هذا الجيش، فما ذلك إلا لتعظيم الانتصار عليه، وهذا ما يذكره السيد حين يقول: «... يبدو أن الحرس الجمهوري أعطي حجماً أكبر مما هو عليه، لكي يتم تضخيم الانتصار الأميركي»، تماماً كما ضخِّمت شخصية صدّام نفسه لتعظيم الانتصار عليه.

إن صدام أفرغ العراق من قوّته، لذلك هو لم يصمد أمام الهجوم الأميركي بالقدر المتوقّع، وذلك أنَّ الشعب كان يقبل بأيِّ حلٍّ للخلاص من حكم صدام حسين، فـ «هذا الرجل سقط قبل أن يسقط، وهذه معلومات وليست استنتاجات، لأنه سقط من وجدان الشعب العراقي، إلا من جانب المنتفعين من النظام. لقد وصل اليأس بالناس إلى حدِّ الهستيريا، حتى باتوا يتقبّلون أيَّ أمرٍ لإسقاط هذا الرجل».

على أنَّ مآسي العراقيين لم يكن مصدرها عنف صدّام وظلمه فحسب، وإن كانت كلها تعود إليه بشكل مباشر أو غير مباشر، «فالأميركيّون، الذين انقلبوا على النظام، عاقبوا هذا الشعب، حتى عاش مدّةً طويلةً من الزمن في ظل مأساة فظيعة، كانت، إلى جانب المذابح، مأساةً طاولت الأطفال والشيوخ والنساء والشباب، مأساة الحصار الاقتصادي، ومأساة المشردين في كل أنحاء العالم دون جواز سفر، أو أية مقوّمات لحرية الحركة».

ولعلَّ المستغرب أن ينسب بعضهم في العالم العربي جرائم صدام إلى العراق والعراقيين ليحاسبوا عليها.

وفي ظل هذه المعطيات، كان السيد يرى أن إزاحة صدام ليست مهمة أي قوة خارجية، لا إيران التي شنَّ الحرب عليها لمدة ثماني

سنوات، وطبعاً ولا أميركا، بل مهمة العراقيين أنفسهم أولاً، ثم يأتي تضامنهم مع الجمهورية الإسلامية وسائر الإسلاميين، وهذا ما يؤكّده السيد لوفد «رابطة المرأة المسلمة في العراق»، بتاريخ 14 تشرين الثاني 1988، حيث يقول: «كنت أقول لإخواني من العاملين الإسلاميين (العراقيين)، إن عليهم أن يعتمدوا على أنفسهم، فيخططوا وينشئوا العلاقات، ثم بعد ذلك يتضامنوا مع الجمهورية الإسلامية ومع كل العاملين الإسلاميين في العالم.

أعتقد أن مستقبل العراق يحتاج إلى تضامن العراقيين، ويحتاج إلى وحدة العراقيين، ولو وحدة مرحلية».

لذلك، كان السيد مع التصدي لصدام، إلا أن ذلك كان يجب أن يتم بشروط، كي لا يكون عملاً انتحارياً أو عبثياً؛ ومن هذه الشروط، وحدة الحركة في مواجهته، على أن يبدأ الأمر بوحدة الحركة الإسلامية التي عليها أن توحّد العراقيين، لكي تنطلق إلى الآخرين.

وهكذا، لا بدّ للحركة الإسلامية من أن تعمل على المزيد من التجذّر في داخل العراق، لاحتواء الشعب العراقي بمختلف الوسائل والأساليب التي تعمق روحه الثورية، بالرغم من كل هذا الوضع المرهق الذي يعيشه جراء الأوضاع الوحشية التي عاشها تحت تأثير الاستكبار العالمي، وتحت تأثير النظام الصدّامي والوضع الاقتصادي الصعب.

وحتى تستطيع تثوير الشعب العراقي، يجب أن تتحلّى بالوعي الثقافي وبالروح الجهادية: «إنني أتصور أن على الحركة الإسلامية أن تكون حركةً سياسيةً ثقافيةً، إضافةً إلى الجانب الجهادي، لأننا نعرف أن مسألة الجهاد هي حركة في السياسة، وليست مجرد حركة في المطلق».

وبعد أن تتمكّن الحركة الإسلامية من كلّ ذلك، عليها محاولة التعاون مع الآخرين، بحيث تنفتح «على الحركة العلمانية الأخرى، لتضيع الفواصل في عملية التحرك معها ضمن أيّ صيغة من الصيغ. إنني أشعر بأن من الضروري جداً للحركة الإسلامية أن تعيش خصوصياتها في دوائرها الخاصّة، وأن تعيش قضية الشعب العراقي كله في مواجهة الحكم القائم».

ثم على هذه الحركة أن تنطلق إلى الخارج لتتعرّف إلى العالم، وتعرّفه بطبيعة النظام القائم وببرامجها، ولتسعى إلى كسب ما يمكن من الدعم: «على الحركة الإسلامية أن تعمل على أن يكون لها جولة سياسية في مختلف مواقع السياسة والقرار في العالم، لتفهم ما هناك، وتخترق ثغرةً هنا وثغرةً هناك. فاني لا أتصور أن اللقاء مع أيِّ فريق يمثِّل تراجعاً عن الخط الإسلامي الأصيل، إذا عرفنا كيف نتعامل مع الناس، وكيف نفهم مواقع الحركة في هذا الجانب أو ذاك الجانب».

ثم إنَّ العمل السياسي لا تكفي فيه المبادئ وحدها، ولا الخطّ الاستراتيجي، فلا بدَّ من التعامل اليومي مع الظروف والمتغيرات، وهو ما يتطلب رسم التكتيكات الضرورية وتنفيذها، «علينا أن ندخل الساحة السياسية بقوة، وأن نعرف الفرق بين الاستراتيجية والتكتيك، لأن بعض الناس لا يزالون يقفون أمام التكتيك على أساس الخوف على الاستراتيجية. إنني أتصور أن مسألة التكتيك هي مسألة إسلامية، لكن لا بدَّ لها من حدود متوازية تعيش في طبيعة الحكم الشرعي من جهة، والخط الواقعي من جهة أخرى».

وإذا كان بعضهم قد فكّر في انتفاضة، فإن السيد رحّب بذلك، لكن على أساس دراسة الواقع من جهة، وتحسّس مواقع الأقدام من جهة أخرى. وهكذا قال السيد: «إننا نعمل ونؤكِّد وندعو الله وندعو الناس إلى تغيير هذا النظام الذي أسقط العراق في مدى أكثر من ثلاثة عقود. لكن المسألة أن علينا أن نعرف كيف نحرِّك الخطَّة، وكيف نتحرَّك في الداخل بما يتحدَّث به المعارضون من خطة دقيقة مدروسة تجمع كلَّ المعارضة العراقية في تفجير طاقات الشعب، إننا نتمنى ذلك، ونهتف لذلك، ولكنَّ السؤال الكبير: كيف؟».

ثم يجيب السيد بالقول: «إن على الإسلاميين العراقيين أن يعرفوا ساحة المعركة السياسية، من خلال دراستهم للوضع العراقي في خصائصه الجديدة، والوضع الدولي فيما يخطَّط للعراق في الأوضاع الحاضرة والمستقبلية».

ثم لا بدّ من دراسة التجربة القتالية السابقة، لكن بموضوعية،

للاستفادة من دروسها: «ادرسوا الانتفاضة الشعبانية، لا تدرسوها في المآسي التي حصلت فيها، وإن كانت لها حصتها، لا تدرسوها في المشرَّدين الذين شرِّدوا تحت تأثيرها؛ ادرسوا كيف انطلقت الانتفاضة، أو ما هي القاعدة التي انطلقت منها، ولماذا خسرت الانتفاضة، ادرسوها جيداً، لأنَّ من الممكن أن تنتظركم أكثر من انتفاضة في المستقبل، من خلال المجاهدين الذين يستعدون للتحرك في هذا الخط. إذا لم نعرف الانطلاقة وسر الفشل في الماضي، فقد يتكرّر الفشل في المستقبل. ليست المشكلة أن تفشل في تجربتك، ولكن المشكلة أن لا تستفيد من فشلك في التجارب المستقبلية. ادرسوها جيداً، بعيداً عن كل الحساسيات والانفعالات، لأن الحماس يثير الدخان في العقل»، فيشوّشه.

ويخلص السيد إلى التنبيه من الانخداع بأميركا من جديد، والعمل تحت رايتها، فيقول للإخوة في المعارضة العراقية، «إن عليهم أن ينتجوا انتفاضةً شعبيةً جديدةً، (لكن) لن تحصل هناك انتفاضة تحت المظلّة الأميركية، لأن أميركا لا تفكّر إلا في مصالحها».

سادساً: أميركا وصدام

إذا كانت أميركا شنّت حرباً على العراق، وأطاحت بنظام صدام حسين، فذلك، أوّلاً، وقبل كلّ شيء، لأسباب تتعلق باستراتيجيتها، وثانياً، لأن صدام حسين بالذات، لم يعد، كما يرى السيد، قادراً على خدمة المخططات الأميركية، بعد أن أدى خدمات جلّى للإدارات الأميركية.

فقد دعمت أميركا صدّام لينفّذ سياستها منذ زمن، ربما يعود إلى يوم استيلائه على السلطة بعد أكثر من انقلاب، فتلك الانقلابات «كانت تتحرك مع السياسة الأميركية، وكان الطاغية (صدام) متحركاً مع خطوط السياسة الأميركية، لأن أميركا كانت تريد له أن يقوم بما قام به، إما من خلال حربه ضدَّ إيران التي دمّرت العراق وإيران معاً اقتصادياً، أو من خلال احتلاله للكويت، أو في حربه ضد شعبه، عندما انطلقت الانتفاضة الشعبية في العراق، وساعدته أميركا على قمعها. وحتى ما قبل الاحتلال

الأميركي بمدّة غير طويلة، كانت أميركا ما تزال تدعمه، فهي التي أعطته في مدى أكثر من عقدين، قوّته وسيطرته على الشعب العراقي، من خلال تقويتها للنظام، ومنع الانتفاضة من السيطرة على الواقع الشعبي في العراق».

«لقد كان صدّام الوكيل عن الاستكبار العالمي، لإضعاف الثورة الإسلامية في إيران أو إسقاطها... وهكذا كانت وظيفته الأميركية هي احتلال الكويت، لأن أميركا وضعت على الكويت خطاً أصفر، بينما وضعت على السعودية خطاً أحمر، ولهذا كان يتصوّر من خلال السفيرة الأميركية في العراق (غلاسبي)، أن هناك ضوءاً أخضر لاحتلال الكويت، الذي كانت تخطط له أميركا منذ الثمانينات، وذلك من أجل شرعنة وجودها في الخليج. ونحن نعرف، من خلال وسائل الإعلام الأميركية، ما هو دور رامسفيلد مع صدّام، وما هو دور تشيني مع صدّام...».

«لقد كانت أميركا بحاجة إلى صدّام ليمهّد لها الطريق للاستيلاء على المنطقة، من طريق ما كان يثيره من مشاكل في الخليج والمنطقة؛ فهي التي (كانت) لا تزال تدعم (نظامه) مخابراتياً، لأن (ذاك) النظام (كان) لا يزال يخدم السياسة الأميركية. فأميركا تحتاج إلى نظام يثير المسألة الأمنية في الخليج بين وقت وآخر، لتبقى كل جيوشها هناك، وتحتاج إلى إرباك الواقع العربي...».

و«وفاءً» منها لخدمات صدّام، فإنّها رغم اعتقالها له، «منعت أن يعتبر مجرم حرب، بل حاولت أن تكرّمه لتجعل منه أسير حرب، ليأخذ كل حقوق الأسرى في حياة طبيعية يعيشها في أسره».

وفي النهاية، وبعد كلّ هذه الملابسات واحتلال العراق، «سقط النظام العراقي الطاغية»، والذي أسقطه الشعب العراقي، عندما سحب ثقته به منذ زمن طويل، ولكن العراق كوطن وكشعب لم يسقط، بل بقي صامداً أمام كل هذه الحروب الوحشية التي حصدت المدنيين، كما حصدت الكثير من البنية التحتية للعراق.

سابعاً: الموقف من المعارضة العراقية

يناقش السيد مشكلة المعارضة العراقية، بعيد احتلال العراق، فيرى أنها ضعيفة في الخارج، ولا صوت لها في الداخل، ويحذّرها من الانخداع بأميركا.

ففي حديثٍ لصحيفة الوسط البحرينيّة بتاريخ 11/ 4/ 2003، يرى السيد أن تعامل أميركا مع المعارضة القادمة من الخارج ليس دليل قوّة لها. ويقول: «إن المعارضة الموجودة في الخارج، لا تملك الكثير من العمق الشعبي في الداخل، وربما نجد أن هناك بعض الناس يستقبلون هذا أو ذاك من المعارضة، ولكن لأنَّ الناس تعوّدت أن تستقبل الحكم الجديد، أو الذي يرضى عنه العم سام، للتقرّب منه».

والمعارضة الداخلية، يصعب إطلاق حكم عليها، لأنها لم تتحرك بشكل واضح، إذ «لم يسمع أحد صوتها بعد، لذلك نترقّب صوت الداخل العراقي». . من هنا، فإن مسألة المعارضة معقّدة جداً.

وإذا كانت المعارضة تتعامل مع أميركا وتثق بها، فهي مخدوعة، «لذلك على كل إخواننا في المعارضة أن يعرفوا أن أميركا كاذبة، عندما تحدّثهم عن أنها تريد إنقاذ العراق، لأنها خصّصت مبلغاً زهيداً، «إذ ما قيمة 90 مليون دولار» لهذا الغرض، إنها «تريد احتواء ما يمكن احتواؤه من المعارضة، حتى تستطيع أن تدجّنها وتستخدمها في العراق»، ثم إن «الذين دجّنوا في البداية باسم إسقاط النظام، يدجّنون (بعدها) باسم ترتيب الأرض على أنقاض النظام لخدمة السياسة الأميركية».

أما عن حديث أن السنّة هم المعارضون لأميركا والشيعة معها، فيرى السيد أن لا الشيعة ولا السنة كتلة واحدة من الوجهة السياسية: «هناك فكرة لا بد من أن نعرفها عندما نتحدث عن الشيعة أو السنة. الشيعة ليسوا فريقاً واحداً، فمنهم إسلاميون، ومنهم علمانيون وقوميون وماركسيون. . . وحتى عندما نتحدّث في المسألة السياسية عن الأكثرية والأقلية، فإن الشيعة منقسمون، كما أن السنة منقسمون».

على أنه، ورغم ملاحظات السيّد على المعارضة العراقية ومواقفها، فهو أخرجها، شرط أن تكون صادقةً، من مجال فتواه، عشيَّة الغزو، بحرمة مساعدة أميركا. ويشرح السيد هذا الأمر فيقول: « لا أتصوَّر أن المسألة (في الفتوى) تمس التنظيمات العراقية المعارضة، لأنها تصرِّح بأجمعها بأنها ضدّ الضربة العسكرية للعراق، بالمستوى الذي يؤدي إلى ضرب البنية التحتية وإيقاع الآلام بالشعب العراقي. ولذلك، فإنهم إذا كانوا جادّين في هذه الأطروحة، فإن الفتوى لا تبتعد عن هذه الأطروحة».

الفتوى

عند احتدام الحديث عن احتمال توجيه ضربة أميركية إلى العراق، وإمكانية موافقة بعض القيادات على ذلك، أصدر السيد فتوى، جاء فيها:

«لا يجوز مساعدة أميركا وحلفائها على ضرب الشعب العراقي، أو تمكينها من السيطرة على مقدّراته الاقتصادية وثرواته الطبيعية وسياسته العامة، فإن الله سبحانه يحرّم إعانة الكافرين على المسلمين، والمستكبرين على المستضعفين. وعلى المسلمين أن يتدبّروا أمورهم بأنفسهم، في تغيير الواقع الفاسد الداخلي، ورفع الظلم عنهم في كل البلاد الإسلامية، والله الموفّق، وهو حسبنا ونعم الوكيل».

وهكذا هي الفتوى، تحرّم المساعدة في ضرب شعب العراق، لا النظام في العراق، فهذه مسألة لا يتحدث عنها السيد لا سلباً ولا إيجاباً، إذ «لا يجوز مساعدة أميركا على ضرب البنية التحتية للشعب العراقي».

وقد أتت هذه الفتوى، لأن السيد كان يعتقد أن الضربة ستصيب الشعب والبنية التحتية للعراق. ويوضح السيد هذا الأمر بقوله: «. . . نتصور أن الضربة العسكرية، بحسب طبيعة الظروف المحيطة بها، لن تطال النظام، بل إنها ستطال البنية التحتية للشعب العراقي، من خلال العنوان الكبير الذي وضعته أميركا لهذه الحرب، وهو تدمير أسلحة الدمار الشامل المنتشرة، حسب الفرضيات الأميركية، في أكثر مواقع العراق».

ويتابع السيّد: «وما هو الضمان للشعب العراقي ألا يسقط منه الكثير من المدنيين على الطريقة الأفغانية أو غيرها».

ولقد تحقّقت توقّعات السيد في ضرب شعب العراق ومرافقه، ولكن على نحو أكثر فظاعةً وهولاً، وذلك بالغزو، لا بمجرد توجيه ضربة.

ثامناً: العراق ودول الجوار الإقليمي

يعرض السيد مواقف دول الجوار الإقليمي من الاحتلال الأميركي للعراق، ويصنّفها في ثلاث فئات: المؤيِّدة، والمعارضة، والباحثة عن مصلحتها.

فالمؤيّدة هي ما يسمى بدول «الاعتدال العربي»، ومنها من سخّرت أرضها وأجواءها ومياهها مقرّات أو منصّات انطلاقٍ للجيوش الأميركية وحلفائها، على أساس أنها ستنقذ العراق، وربما ستوفر لها مصالحها وأمنها. لذلك صفّق بعض العرب للاحتلال الأميركي، إلا أنهم، في الحقيقة، مهزومون، وسيتعامل معهم العالم «كمهزومين، ولهذا الأمر آثارٌ ستصيب كل بلد عربي، وكل بلد إسلامي، حتى الذين صفّقوا للاحتلال الأميركي... إن أميركا ... دخلت الحرب من أجل شرعنة الوجود العسكري في الخليج كله، على أساس تخويفه من هذا الرجل (صدام)».

إن هذه الدول تنفّذ سياسة أميركا ضدَّ أوطانها وشعوبها، بعد أن أدارت ظهرها لما يصيب العراق. يقول السيد في هذا المجال: «إن الدول العربية التي تركت العراق يعاني وحده، خدمةً للمصالح الاستراتيجية الأميركية التي تخضع لها دول الاعتدال العربي، كما تسميها الوزيرة السابقة، رايس؛ هذه الدول تنفّذ سياسة أميركا في العالمين العربي والإسلامي».

وهذه الدول لا تكتفي بإدارة ظهرها لمشاكل العراق، بل هي تلعب دوراً مشبوهاً في عرقلة وحدة الشيعة والسنّة في العراق، المستعدّين للتفاهم كما أثبت تاريخهم، «فهناك تجارب جيدة في لقاء علماء السنة والشيعة، لولا حركة بعض الجهات التابعة لبعض المحاور العربية، والتي تعمل على إثارة العصبية المذهبية في الواقع الإسلامي».

وقد وصل الأمر ببعض جيران العراق، من أنظمة أو جهات، إلى درجة أن تترك شعوبها تنساق خلف دعاوى التكفيريين. ومن هنا، فالسيِّد يحمِّل المسؤولية في هذا المجال «للسلطات الرسمية وغير الرسمية في البلدان العربية والإسلامية»، فهذه السلطات عليها أن تؤكد خط القرآن والسنَّة الشريفة، خطَّ العدالة والحرية الاجتماعية والسياسية... وصولاً إلى الشعوب والمجتمعات أنفسها التي ينبغي ألا تشكِّل غطاءً لمثل هذه الأعمال (أعمال التكفيريين) تحت اعتبارات العصبيات المذهبية والانفعالات الطارئة...».

وفي مقابل دول الاعتدال المؤيدة لأميركا، تقف إيران وسوريا مناهضتين، بل ومقاومتين للدور الأميركي، الذي كان بدأ بالتعرّض لهما، كما ظهر من نوايا بوش الذي جعل من العراق ساحةً للفوضى الخلاقة، ليكون «جسراً» للزحف إلى دول المنطقة، كإيران وسوريا». وإيران تستشعر هذا، وخصوصاً منذ أن دعم الأميركيّون صدَّام في حربه ضدها، ولهذا فإن إيران، التي عدَّتها أميركا من «محور الشر»، تتدخَّل في العراق دفاعاً عن نفسها».

كما أن سوريا تتدخَّل أيضاً للدّفاع عن نفسها، ويقوم دورها إلى جانب إيران، بإرباك الوجود الأميركي في العراق على أساس الدفاع عن النفس، لأن أميركا تضغط على سوريا من جهة لبنان... لكي تقدم سوريا التنازلات في العراق والتنازلات في فلسطين، وهي تضغط على إيران من أجل أن تقدم إيران التنازلات في سياستها مع أميركا».

إلا أن تدخّل إيران، وخصوصاً في العراق، لا يقوم على دور عسكري مباشر، ما خيل إلى بعضهم أنها على الحياد. إلا أن السيد يوضح أن «حياد إيران (هو) حياد بمعنى عدم التدخل العسكري في هذه المعركة، لأنها لا تشعر بأن لديها قدرة في هذا المجال، تماماً كما لم تتدخل كل دول المنطقة في مسألة الاحتلال الأميركي للعراق، على الأقل من ناحية عسكرية وأمنية».

أمّا تركيا، فلها موقفٌ مختلفٌ عن مواقف الفئتين السابقتين، فهي من

جهة، تقابل بموقفٍ غير إيجابي من بعض دول الاتحاد الأوروبي، ما يمنعها من دخول هذا الاتحاد، لذلك هي تبحث عن بديل، ثم هي تخشى من قيام دولة كردية في شمال العراق، بينما تشعر بقرب التركمان منها فتدعمهم. يقول السيد في هذا الموضوع: «إن تركيا. . . تريد أن تجعل لها موقعاً في العالم الإسلامي، بعدما أصيبت بصدمةٍ من خلال التعقيدات التي صدرت عن بعض الدول الأوروبية. . . وقد صرَّح بعضهم بأننا لا يمكن أن ندخل سبعين مليون مسلم أو أكثر إلى الاتحاد الأوروبي الذي طلب منه البابا أن يكتب في قانونه بأنه يمثل المسيحية في جذورها الأوروبية».

ويضيف السيد: «إن تركيا تعيش بعض المشاكل من خلال أكراد العراق الذين يقيمون علاقة مع أكراد تركيا، وخصوصاً في مسألة حزب العمال الكردستاني، بينما تتبنّى تركيا مسألة التركمان، باعتبار أنهم يلتقون معها في العرق التركي. . .».

تاسعاً: المشكلة الطائفية

يرى السيد أنَّ المشاكل القائمة في العراق اليوم هي مشاكل مستجدّة، لم يعرفها تاريخ العراق، بل سبَّبها الاحتلال. وقد بلغت من الحدة ما يخيل معها أن البلاد مهددة بحرب أهلية، إلا أن السيد يرى أن هذا النوع من الحرب لن يحدث في العراق، لأسباب عديدة، منها عدم وجود إرادة لإحداثها، لا من جانب السنة ولا من جانب الشيعة، وبسبب الوشائج القائمة بين العشائر العراقية، وأخيراً بسبب المخاطر التي يدرك الجميع أنها ستجرها على العراق.

إلا أن السيد لا يدعو إلى الاستهانة بالعوامل التي تستهدف التفجير، بل يدعو إلى التنبُّه لها ومواجهتها.

يبدأ السيد بنفي إمكانية تفجير حرب سنية ـ شيعية، لأنه «عندما ندرس تاريخ العراق، فلن نجد أن هذا التاريخ شهد حرباً سنيةً ـ شيعيةً في كل مداه، ولن تحدث الآن حرب أهلية هناك»، وإذا كانت بعض العواطف تثور أحياناً، فهي لن تصل إلى حد التفجير. وهذا ما تدل عليه

التجربة، فـ «على رغم وجود بعض الحساسيات التي يشجّعها المتعصبون في الخارج، لكن التجربة العراقية تجعلها تعيش في دائرة ضيقة». ولعل تجربة السيد في العراق، وهو الذي ولد وعاش فيه سنين من شبابه، تجعله يؤكد عدم إمكانية تفجير الحرب السنية ـ الشيعية، فهو يقول: «إن العراق الذي يحتضن الكثير من التنوعات المذهبية والعرقية، لا يعيش الحساسية الحادة التي يمكن أن تتحول إلى فتنة مذهبية أو طائفية، كما يحدث في بعض البلدان». ويضيف أنه «من الطبيعي أن التنوع في كل مجتمع، بل في كل طائفة أو مذهب، يخلق بعض المشاعر القلقة، ولكنني طيلة المرحلة التي عشتها في العراق. . . ومتابعتي للأوضاع فيه، قبل الحرب وبعدها، لم أجد هناك أية فرصة لفتنة مذهبية على مستوى السنة والشيعة بالطريقة التي تنتهي إلى حرب أو ما أشبه. . .».

«لقد كان الشيعة والسنة يلتقون سياسياً واجتماعياً ودينياً. . .»

أما أن يرى بعضهم أن صدّام اضطهد فريقاً معيناً، ما يبرر حرب هذا الفريق على الآخرين، فإنّ السيد يردّ: «إن النظام الطاغي اضطهد فريقاً كبيراً من السنة ومن علمائهم، كما اضطهد الشيعة، ولذلك، فإني لا أجد هناك أية فرصة لفتنة مذهبية كما يتحدث الإعلام عن ذلك».

أما السبب الأخير الذي يستند إليه السيد، فهو الخطر الشامل، الذي تحدثه الحرب الأهلية، ما يدفع الجميع إلى الهرب منها. «إن كل الأفرقاء من العراقيين، يفهمون أن الحرب الأهلية إذا حدثت في العراق، فإنها ستسقط الهيكل على رؤوس الجميع. ولذا فإن هذا يمنح الواقع بعضاً من التوازن».

وعلى الصعيد العملي، نجد أن هناك ما يجمع السنة والشيعة، وليس فقط ما يمنع الفرقة بينهم، ولعل أول الأسباب، سبب قرابة الدم بين الكثيرين من الشيعة والسنة، فـ «العراق بلد عشائري، والعشائر في العراق تضم السنة والشيعة معاً. ولذلك، فإن هذا الفعل الذي يتمثل بالمجازر الوحشية، لم يجتذب رد فعل عامّاً»، فلو كانت العشائر إما سنيةً وإما شيعيةً، لكان ربما حصلت ردود فعل أكثر شراسةً، لكن بما أن أكثر العشائر ليست سنيةً بالخالص أو شيعيةً بالخالص، بل هناك نوع من

التداخل والتمازج، فإنّ هذا ما يمنع حدوث أي فتنة في هذا الإطار».

على أنَّ هناك أسباباً لها علاقة بالمواقف، فحتى في أصعب الحالات، نرى علماء السنة يفتون بقتال الشيعة، ولا علماء الشيعة يفتون بقتال السنة، على الرّغم ممّا وصل إليه الأمر من تفجير مراقد الأئمة. ويؤكد السيد هذا الواقع، إذ يقول: «ربما كان ما حصل بعد تفجير مرقد الإمامين (العسكريين)، قد أعطى انطباعاً ببعض ردود الفعل العنيفة، ولكن الجميع سيطروا عليها بعد ذلك. إن علماء المسلمين الشيعة يرفضون إصدار فتوى ضد المسلمين السنة، كما أن علماء السنة يفعلون الأمر نفسه. . .».

وإلى هذا، فإن العلماء السنة، كما العلماء الشيعة في العراق، يستنكرون كل ما يرتكبه التكفيريون بحقّ الأبرياء، وهذا ما حصل مثلاً بعد التفجيرات في مدينة الصدر، بل إنَّ السنَّة في العالم الإسلامي، يدركون خطورة هذه الأفعال، ويستنكرن ما يقوم به التكفيريون. «لقد كان هناك أكثر من مبادرة في بعض البلدان، ومنها لبنان. فقد التقى المسلمون السنة والشيعة على جميع المستويات الدينية والثقافية والحزبية، في أكثر من لقاء، انطلقت منه الاحتجاجات والاستنكارات صوتاً واحداً، وأتصوَّر أن الأصوات الطيِّبة التي انطلقت من العلماء في مصر والخليج، وفي كثير من البلدان الإسلامية، توحي بأن المسلمين جميعاً يشعرون بالتحدي الكبير الذي تعيشه البلاد الإسلامية، والتي يراد لها أن تختلط فيها الأوراق من أجل إيجاد فتنة مذهبية على مستوى العالم الإسلامي.

أما في مجال التشكيك بوطنية الشيعة في العراق وعروبتهم والتحاقهم بشيعة إيران، فإن السيد يوضح ذلك بقوله: «إن العلاقة بين شيعة العراق وشيعة إيران ليست علاقة ارتباط عضوي؛ العراقيون يختلفون في التزاماتهم السياسية والفكرية، فهناك من يؤيد إيران، وهناك من لا يؤيدها. ليس من الوعي السياسي أن يقال إن الشيعة في العراق ملحقون بالشيعة في إيران، وإن إيران تملك سيطرةً على العراق من خلال السيطرة على الشيعة».

ويخلص السيد إلى القول: «إن المسألة في العراق ليست مسألةً شيعيةً ـ شيعيةً، أو شيعيةً ـ سنيةً، بل هي مسألة سياسية. . . (و) نعتقد أن

المخابرات الأميركية، وربما حتى المخابرات «الإسرائيلية»، هي التي تحاول أن تجعل العراق ساحةً للفوضى. . .».

من هنا يرى السيد ضرورة التنبه والحذر وعدم الانجرار إلى الفتنة، ذلك أن أيَّ فتنةٍ، على الطريقة اللّبنانية، يدرك العراقيون أنها «سوف تحرق الأخضر واليابس، ولن يستفيد المسلمون السنة والشيعة من ذلك، وتاريخ العراق يشهد بذلك، حيث لم يحدث في العراق أن حصلت فتنة مذهبية بين الفريقين من المسلمين. . .».

ولن تقتصر الفتنة، إن حصلت لا سمح الله، على العراق، بل ستنتشر في كل العالم الإسلامي. فمثل هذه الجرائم القائمة على التفجيرات ضدَّ المقدَّسات والمدنيين، يراد لها أن «تمتدَّ إلى العالم العربي والإسلامي، وهو ما رأيناه يحدث في باكستان وفي الهند، وكما يحدث بطريقة أو بأخرى في العالم الإسلامي. لذلك يناشد السيد العراقيين بالقول: مزيداً من الصبر في خط المأساة، ومزيداً من الوحدة في خط الانتصار على الذات وكبح ردود الفعل، فإنه الانتصار على كل الخطط والمؤامرات، بحيث ينطلق فجر الحرية من جديد». ويضيف السيد أيضاً: «إننا نقول للعراقيين أن يتحدوا أمام هذه المأساة. وأن يضغطوا على جروحهم، لأن المسألة هي أن الذين قاموا بهذا، سواء كانوا من الداخل أو الخارج، يعملون على أن يحرقوا العراق شعباً ودولةً، ليصلوا إلى أهدافهم المباشرة وغير المباشرة».

ويرى السيد أنَّ أميركا بمخابراتها، إلى جانب المخابرات الصهيونية، وبإعلامها، تقف وراء الإرهاب في العراق: «هناك عمل مخابراتي إسرائيلي أميركي يعمل على أساس إيجاد حرب أهلية»، وذلك من أجل أن يجد الاحتلال الذريعة للاستمرار.» فنحن نخشى (من أن) تدخل اللعبة الدولية بحرية. . . لتثير الفتن بين السنة والشيعة وبين الأكراد والتركمان والعرب، بحيث يتكرَّس الاحتلال ويطول بقاؤه تحت وطأة هذه الخلافات التي يراد من خلالها أن يقال للعالم بأن العراقيين منقسمون، وهذا ما يروِّجه الإعلام الأميركي، كما يوضح السيد، الذي يقول: «لقد سمعنا حتى من الإعلام الأميركي، أن هناك خوفاً من فتنة مذهبية بين السنة

والشيعة، وقد قلنا آنذاك إن مثل هذه التصريحات تحاول أن تصنع مناخاً في الواقع العراقي، لينطلق في هذا الاتجاه».

لكن العراقيين سيفوّتون الفرصة كما يؤكِّد السيد: «إنني، من خلال خبرتي بالواقع العراقي، أجد أن هناك عقلاء في الدائرة الإسلامية يلتقون بطريقة دقيقة وعميقة ومنفتحة، عندما تحدث مثل هذه الجرائم». وهذا ما يدعمه السيد ويساهم فيه: «إننا نتواصل منذ البداية مع العلماء الواعين، سواء من السنة أو الشيعة، كما نتواصل مع الشخصيات السياسية التي تتحرك في العراق بطريقة المعارضة أو بطريقة أخرى، لنعمل، بكل ما لدينا من جهد، على إبقاء هذه الوحدة الإسلامية، التي تحفظ الوحدة العراقية، لأننا مع الوحدة العراقية بكل أعراقها وبكل أطيافها، فنحن نؤمن أن العراق الموحَّد هو الذي يعطي العراقيين القوة والاستقلال، لذلك فإننا نقف مع الواعين ضد أية تقسيمات مذهبية أو عرقية في العراق».

على أن هناك واجباً يقع على عاتق العراقيين جميعاً، يقضي بمحاصرة من يسعون إلى الفتنة أو يستخدمون أدوات فيها، لأن المواقف الكلامية لا تفي بالغرض: «إنني اعتقد أن مجرد الاستنكار لا يكفي لمواجهة هذه الخطة الخبيثة والعمل الوحشي، بل إنه يمكن أن يخلق حالةً تنفيسيةً تخفف الشعور بالخطر. لذلك أعتقد أن على العراقيين أن يكون كل واحد منهم خفيراً، بحيث يحدق بكل من يحاولون صنع المأساة، فيتحول العراقيون إلى خبراء في الأمن يلاحقون كل الذين يعملون لقتل المدنيين وقتل رجال الشرطة وتفجير الأماكن المقدَّسة. إن القضية تحتاج إلى وعي عراقي أمني، لأني أعتقد أن العراقيين، إذا كانوا يشعرون بالمسؤولية في حماية أنفسهم وأطفالهم وشيوخهم ومؤسساتهم، فسوف يستطيعون القبض على هؤلاء الأشخاص».

عاشراً: مقاومة الاحتلال

يفتي السيد بشرعية مقاومة الاحتلال، إلا أنه يأخذ على ما يسمى المقاومة العراقية عدم الوضوح، فلا برامج لها ولا خطط سياسية.

وهكذا، فإن السيد يطالب العراقيين بالحفاظ على أمنهم وأمن

محافظاتهم، ولا سيما في العتبات المقدَّسة، في النجف وكربلاء والكاظمية وكل مواقع العبادة، وليعملوا على المطالبة بزوال الاحتلال، و(حتى) بالعمل العسكري والاستشهادي، ذلك أن شرعية العمليات الاستشهادية تنطلق من شرعية الجهاد الذي يوجَّه ضد المحتل، ضمن شروط دقيقة تصل بالعملية الاستشهادية إلى أن تكون ضرورةً في حركة الحرب ضدَّ المحتل، وجزءاً من حركة صناعة النصر، فلا تتحرك بطريقة عشوائية أو مزاجية أو لإثارة الأجواء الإعلامية، ولذلك قلنا بجواز القيام بمثل هذه العمليات في لبنان، ضمن شروطها، ضدَّ المحتل «الإسرائيلي»، وكذلك في فلسطين، التي تعيش تحت ضغط مصادرة الاحتلال لكلِّ الواقع الأمني والحياتي للفلسطينيين، بما يجعل الموقف لديهم موقف الاضطرار الذي لا يستطيع أن يدافع عن نفسه وشعبه إلا من خلال هذه الأساليب.

غير أن السيد لا يرى فيما سميت «المقاومة العراقية»، في السنة التي تلت الاحتلال، المقاومة المطلوبة، نظراً للغموض الذي يلفّها. ويقوّم السيد هذه المقاومة فيقول: «نحن لم نلحظ أن المقاومة في العراق تنطلق من قاعدة سياسية ترتبط بمستقبل العراق والشعب العراقي، وخصوصاً عندما نلاحظ الفوضى التي تتحرك فيها جماعات لا تُعرف من هي، تفجِّر المساجد هنا وهناك، وتستهدف مقر الأمم المتحدة. . . إن المقاومة التي نؤكِّدها ونؤمن بها هي التي تخطط على قاعدة مصلحة الشعب كله، وهذه المقاومة (الحالية) لا نفهمها، بل نستنكر الكثير من العمليات التي تستهدف الشعب العراقي من قتل القضاة أو الشرطة العراقية. لهذا لا أؤمن بهذه المقاومة، لأنني لا أفهمها، ولا أعرف إن كانت جهات طائفية أو جهات تخطئ الأسلوب، تقف وراءها».

وفي السنة نفسها التي تلت الاحتلال، يعود السيّد إلى تأكيد على المآخذ التي ساقها، فيقول: «أنا لا أملك أن أعطي أولئك اسم مقاومة، صحيح أننا ضد الاحتلال، ومع كل الذين يقاومون الاحتلال لتحرير شعبهم، ولكن المسألة هنا، من هم هؤلاء الذين يقاومون؟ إنهم يتحركون في ضباب كثيف، فنحن حتى الآن لا نعرف خططهم ولا برنامجهم».

أما المقاومة التي يؤيدها السيد، فهي يجب أن تكون مختلفةً، وهو كان يتساءل بعد الاحتلال مباشرةً حول إمكانية قيام مقاومة، وكان يرى إمكانية ذلك، لكن في المستقبل، نظراً إلى ظروف العراقيين، فيقول: «إن مسألة المقاومة تحتاج إلى دراسة ميدانية، وخصوصاً في ظلّ الانهيار السريع للنظام، والذي كان الكثيرون يأملون أن يقاوم بالقوة العسكرية التي يملكها...». وهو يراهن على تغيير بعض الظروف، فيضيف: «لكنني أتصوَّر أنه عندما تتطوَّر الأمور في اتجاه آخر، ولا سيّما إذا تدخَّلت بعض العناصر الخارجية بإثارة المشكلات أمام الاحتلال الأميركي، فمن الممكن جداً، أن تكون هناك مقاومة على مستوى العصابات أو الفوضى».

غير أن الأمور، وبعد مرور سنة على الاحتلال، تبدَّلت، وبدأت عمليات مقاومة تنفَّذ هنا وهناك، إلا أن الاعتقاد كان أنها ذات لون طائفي معين، وكان السيد يُسأل حول هذا الأمر، فيجيب: «إنني أتصور أن البعض يفكّرون في أن المقاومة لا بدَّ من أن تكون مقاومةً سلميةً، نتيجة اجتهادات معينة، ونتيجة دراسات خاصّة يستوحون منها، أو يستنتجون أنه ليست هناك ظروف بالمعنى الدقيق ـ كالظروف الموجودة في لبنان ـ للمقاومة العسكرية. ولقد رأينا أن الأميركيين والبريطانيين، الذين كانوا ينتظرون أن يستقبلوا في الجنوب العراقي عندما دخلوا من طريق الكويت، بالورود، استقبلوا بالرصاص، ولم يستقبلهم الشعب بأية طريقة بأي احتفال ترحيبي».

وهكذا، فليس صحيحاً أن النبرة السنيّة كانت نبرة جهادية، في حين أن النبرة الشيعيّة كانت سلميةً، بدليل الموقف الذي تقفه المقاومة الإسلامية ويقفه المسلمون الشيعة جميعاً، بمن فيهم إيران، مع المقاومة الفلسطينية، ودعمها بكل وسائل الدعم، في الوقت الذي لا يدعمها أحد من البلدان العربية الأخرى بالطريقة التي يدعمها المسلمون الشيعة. فهل هؤلاء مجاهدون أم مسالمون؟».

وهل دخل الأميركيون جنوب العراق سلماً أم حرباً، وكيف دخلوا بغداد؟ يجيب السيد: «إن الجيش الأميركي لم يستطع الدخول إلى بغداد من طريق الجنوب إلا بعد أيام، إذ واجه في ذلك الوقت مقاومةً شيعيةً،

ونحن نعرف الآن أن هناك مقاومةً شيعيةً تتمتّع بخبرة عسكرية وسياسية كبرى، والعمليات النوعية، بما فيها إسقاط الطائرات مثلاً، كانت من خلال هذه المقاومة».

وإذا كان الشيعة لم يعلنوا المقاومة العسكرية ويشاركوا فيها بنشاط ضدّ الاحتلال، وقاموا (غالباً) بأشكال المقاومة الأخرى، فلأنهم كانوا يخشون من عودة صدّام، إضافةً إلى جملةٍ من الظروف المعيقة التي يختصرها السيد في مقابلة جرت معه في نيسان 2004، بالقول: «الشيعة في العراق درسوا المسألة دراسةً واقعيةً، المقاومة ليست فقط هي المقاومة العسكرية، والمقاومة خطة وتحتاج إلى وضوح، ويمكن أن يكون لها إنجاز عسكري أو اقتصادي أو سياسي، وهم قدّروا أن الظروف المحيطة بالواقع في العراق لن تمكّنهم من المقاومة عسكرياً. لذلك فهم أعلنوا، بالصوت العالي، أنهم يقاومون مقاومةً سلميةً، ولذلك، فإنك لا تجد مسلماً شيعياً من الشعب العراقي، سواء من الفاعليّات الدينية أو السياسية أو الاقتصادية أو الأمنية، لا يطالب بزوال الاحتلال».

أما فيما بعد، فقد انخرط الشيعة في العمل المقاوم، وهذا ما يؤكده السيد لصحيفة عكاظ عدد 21 شباط/ فبراير 2008، حيث يقول: إن صدام خنق الشيعة في العراق، إلا أن الشيعة يقاومون اليوم الاحتلال الأميركي.

حادي عشر: مسألة القتال في النجف

إذا كان السيد يؤيد مقاومةً حقيقيةً ضد الاحتلال، إلا أنه كان قلقاً عندما نشب القتال في النجف في صيف سنة 2004، بسبب الوضع الخاص في هذه المدينة المقدَّسة، فالسيد يعتقد «أن للنجف شرف المكانة الكبرى في نفوس المسلمين جميعاً، لأنها تمثل المقام المقدَّس الذي يضم الجسد المقدس للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع)؛ إنها تمثل التاريخ العلمي الإسلامي الفقهي، الذي يتحرك في كل مداه العلماء الكبار، الذين أغنوا الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي والثقافة الإسلامية بالكثير، ما جعل مسألة انتهاكه من خلال القتال تبرز بشكل كبير جداً».

وإلى هذا، فالنجف تحوي في مقابرها مئات الألوف من المؤمنين، فعلى الجميع مراعاة كل هذا، كما يقول السيد: «ولأن النجف تمثل هذه الأرض الطيبة التي يرقد فيها عشرات ومئات الألوف من الذين اختاروا الدفن فيها، ليكونوا إلى جوار الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع) في مقبرة وادي السلام. ولذلك فإننا نتصور، (أن) أية قوة خارجية أو داخلية، وأية جهة رسمية، لا بدَّ لها من أن تراعي هذا الموقع المقدَّس، لأن الاعتداء عليه بأية وسيلة، يمثِّل الاعتداء على ملايين المسلمين في العالم وعلى مقدَّساتهم».

لهذا، فعلى كلٍّ من في مراكز المسؤولية، أن يحموا النجف من التعرض مهما كانت الظروف، فـ «إذا كان البعض من الناس يتحدث عن الظروف المعقَّدة التي قد تدفع إلى هذه المواجهة، فإننا نتصور أن من الواجب على كل الذين يملكون المسؤولية في أيِّ موقعٍ من المواقع، أن يبادروا إلى حل هذه المشاكل بالطرق السلمية التي تجَنِّب هذه المدينة المقدَّسة حمام الدم الذي تغرق فيه الآن».

ولعلَّ المطلوب من المدافعين عن المدينة هو أكثر من المطلوب من غيرهم، بسبب ما يربطهم بهذه المدينة، لذلك يقول السيد: «نريد للشباب، الذين يدافعون عن المدينة، ويصطدمون بقوات الاحتلال، أن يأخذوا بأسباب الحكمة في حركتهم هذه». ولا يعفي السيد الحكومة من التبعات، رغم فقدانها الشرعية: «ونقول للحكومة المؤقتة، التي نعتقد أنها صدرت بمرسوم أميركي، وأنها لا تزال تتحرك بفعل القوات الأميركية»، أن تتحمل المسؤولية، لأن هذه القوات هي التي افتعلت هذه المشكلة. وهذا ما تبيَّنه السيد بعد الدراسة، فأكد «أن السبب في هذه الإثارة الجديدة هو قوات الاحتلال الأميركي، التي تقود الحكومة العراقية المؤقتة، باعتبار أنهم هيؤوا الظروف المتنوّعة من أجل أن تتحول المسألة إلى حرب دامية مدمرة، والدليل على ذلك، أنهم استعملوا كل الأسلحة التي لا تستعمل إلا في الحروب الكبرى، وأنهم قتلوا من المدنيين أكثر مما قتلوا من العسكريين». لذلك فإن المسؤولية الأساسية عليهم.

ويدعو السيد علماء الشيعة، «إلى المبادرة بسرعة من أجل دراسة هذه

المشكلة الصعبة التي قد تتحوَّل إلى ما يشبه الفوضى في العراق، وإلى حل هذه المشكلة بالوسائل السلمية التي تحفظ للعراق حريته، وتحقن دماء الناس، وتعيد الأمور إلى نصابها الطبيعي الواقعي».

أما تهديد محافظ النجف للسيد مقتدى الصدر ليغادر المدينة، وحتى ليغادر البلاد، فيردُّ عليه السيد، بأن «من حقِّ كلِّ عراقي، أن يبقى في بلاده، وأن يدافع عن حرية بلاده واستقلالها، وليس لأية سلطة، مهما كانت قويةً، سواء كانت خارجيةً أو داخليةً، أن تدعو مواطناً عراقياً إلى الخروج من العراق، لأنه ليس هناك عراقي أولى من عراقي آخر» ببلده.

ثاني عشر: الموقف من التكفيريين

يرى السيد أنَّ المصيبة الكبرى التي ظهرت مع الاحتلال، هي مصيبة التكفيريين، الذين يقتلون بشكل أعمى، ولا يستهدفون الاحتلال بشكل أساسي، بل يستهدفون العراقيين ومقدَّساتهم، ويخدمون المخططات الصهيونية والأميركية في فهمٍ غريب للإسلام.

فالتَّكفيريّون امتدَّ خطرهم وأصبحوا «مشكلة العالم الإسلامي، ولم يعودوا مشكلة العراق بذاته؛ هم مشكلة الخليج، ونحن نجد كيف أنهم يقومون بالأعمال الأمنية ضد الحكم السعودي، الذي كان هو الأساس في تفكيرهم وما إلى ذلك، وكما حدث في الدار البيضاء، وكما عادت العمليات التكفيرية إلى الجزائر، وتنوَّعت أساليبها في شرق العالم الإسلامي وغربه، ثم تجاوز الأمر إلى بعض بلدان الغرب، كإسبانيا وبريطانيا. وإذا كان العراق لم يعرف هذه الظاهرة سابقاً، وعرفها إبان الاحتلال، فلأن الاحتلال هو الذي سهَّل لها». فالاحتلال الأميركي والبريطاني رعى الفوضى الأمنية، والعمل لتأجيج الحالة المذهبية، التي سهَّلت الحركة للمنظَّمات التي تتحرك بمنطق التكفير كمنهجٍ يحكم حركة الاختلاف مع الآخر.

إن هذا النهج يعود بأثر سلبي في مواجهة الاحتلال، فأعمال التكفيريين الوحشية أعمال تستهدف «ضرب استقرار العراق والتأثير سلباً

في مواجهة الاحتلال، فضلاً عن إضرارها بتحرك العراقيين لتقرير مصيرهم بأنفسهم». فالتكفيريون يسهّلون للاحتلال الاستمرار في العراق بذرائع أمنية، ويسهّلون للصهاينة الدخول. «إن أميركا تستفيد من ذلك بشكل غير مباشر، لأن مثل هذه العمليات، التي تطال المدنيين العراقيين، تسمح (للاحتلال) بالقول: إن العراقيين لا يستطيعون الحفاظ على أمنهم، وخصوصاً عندما تطال الاتهامات أطرافاً داخليّين. كما أن «إسرائيل» تستفيد من ذلك في إرباك العراق كوجه من وجوه إرباك العالم العربي كله». وهذا ما لا يخفيه الأميركيون، الذين صرَّح بعضهم: أننا «ربما نبقى في العراق حتى بعد سنة 2011 للحفاظ على الأمن، ذلك أنه ليس صحيحاً أنهم سينسحبون انسحاباً كاملاً، بدليل بعض التصريحات التي تقول إنهم سيبقون طويلاً في الموصل، باعتبار أن للموصل موقعاً استراتيجياً».

وهكذا، فإن التكفيريين «يتحرّكون من خلال خلفيات خبيثة للموساد الإسرائيلي، الذي دخل العراق مع الاحتلال ليعبث بكلِّ أوضاعه، ويمزّق كل مفاصله، وللمخابرات المركزية الأميركية، لأنهم ينفِّذون بأعمالهم خطط الصهيونية والاستكبار، التي تنطلق لتمنع وحدة العراق وتضامن شعبه وتعاون أبنائه. وهذا ما يريده الاحتلال الأميركي في شعاره «الفوضى البنَّاءة» أو «الخلاقة». لذلك «لا بدَّ من أن يكون للمخابرات الأميركية والإسرائيلية يد في ذلك، (فالأميركيون) هم المستفيدون فقط من هذا الوضع». إن وحشيتهم تصبُّ في الخطة الأميركية، لا للعراق فقط، بل لكل المنطقة.

فهم في عزِّ المواجهة مع الصهاينة، يصعِّدون نشاطهم التدميري ومجازرهم في العراق، كما يؤكد السيد بقوله: «في هذا الوقت الذي يخوض المجاهدون حرب الأمة ومعركة الإسلام ضدّ اليهود المتوحّشين، الذين يقتلون اللبنانيين والفلسطينيين من الأطفال والنساء والشيوخ، ويسجِّلون الانتصارات البطولية في خط المواجهة لأول مرة في تاريخ الصراع مع اليهود، نجد في الساحة العراقية بعض الفئات من التكفيريين المتعصبين يخوضون المجازر الوحشية ضد العراقيين المدنيين، من العمال والفلاحين والكسبة الأبرياء، ومن الأطفال والنساء والشيوخ في المساجد والأسواق والشوارع، من دون رحمة، على أساس مذهبي أعمى، في

الوقت الذي يطبق الاحتلال الأميركي وحليفه البريطاني ورديفه الإسرائيلي على العراق، مصادراً كلَّ أوضاعه، وناهباً ثرواته، ومحاصراً شعبه، ومطوّقاً سياسته، ومحركاً حساسياته الطائفية والمذهبيّة، الأمر الذي يواجه فيه كل الفوضى الأمنية، ويبشّر بالحرب الأهلية من خلال مسؤوليه في بغداد وواشنطن. إنهم يشغلون الأمة عن ساحة الجهاد ضدّ (أعداء) الإسلام والمسلمين في لبنان وفلسطين والعراق، ويخلقون فتنةً مذهبيةً على صعيد العالم الإسلامي ليسقط تحت تأثير الاستكبار».

وعلينا ألا نخدع بشعارات مقاومة الاحتلال الذي يطلقه التكفيريون، فهم «رفعوا شعار مقاومة الاحتلال، ولكنهم في الوقت نفسه، أضافوا إلى ذلك محاربة المسلمين الشيعة»، بعد أن «تحالفوا مع بقايا النظام الديكتاتوري السابق، إضافةً إلى جيران العراق الذين كانت مصلحة كل منهم أن يخلق نوعاً من الفوضى فيه».

ولأن الشعار ليس جاداً، فقد رأينا أن القاعدة لم تعلن خطةً لقتال الاحتلال، ولهذا، «فهؤلاء لا يملكون شرف المقاومة»، لأنهم هم الذين يرتكبون الجرائم ضدّ الشيعة، وكذلك ضدّ السنة، وإلا فمن الذي يرتكب هذه الجرائم، ثم من الذي يفجّر مساجد السنة»؟

إن ما يقومون به يحدث عند التمادي ردود فعل، وقد حصلت فعلاً بعض الأحيان ردود على العنف، «لأن تنظيم القاعدة في العراق عمل على أساس استباحة قتل المسلمين الشيعة. غير أن القاعدة لم تتورّع عن قتل السنة، عندما تحركت بعض الجهات السنية في ما يسمى «علماء الصحوة»، فبدؤوا (عناصر القاعدة) يقتلون السنّة أيضاً».

وكل هذا باسم الإسلام، بناءً على فتاوى شرعية. وهذا ما يستنكره السيد، إذ يرى: «أنه لمن الغرائب الشرعية، أن هذه الجرائم تنطلق من فتاوى، تنسب الجريمة إلى الإسلام، تحت عناوين مقاومة الاحتلال والاعتراض على الأنظمة وما إلى ذلك، في الوقت الذي نعرف أن الإسلام لا يمكن أن يبيح مثل هذه العمليات الإجرامية بأيّ شكل من الأشكال، لأنها جريمة متعددة الأبعاد.

إن التفجيرات الوحشية التي تستهدف المدنيين المسلمين المسالمين، محرَّمة تحريماً شديداً، وهي تمثل جريمةً على أكثر من مستوى:

فهي جريمة بحق النفس، لأن الله تعالى لم يسلّط الإنسان على إنهاء حياته، إلا بمبرر شرعي، في حالات خاصة وظروف دقيقة.

وهي جريمة بحق الآخر، لأن الله تعالى (يقول) في كتابه المجيد: **﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾**. وإن رسول الله(ص) قال في خطبة له: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا**». وكذلك بالنسبة إلى غير المسلمين، لأن الكفر لا يبرر القتل، وإنما الحرابة التي تجعل المسألة مسألة ر[illegible]عدوان، وقد قال تعالى: **﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾**.

وهي جريمة بحق الأمة، لأنها تسلبها طاقاتها التي قد تشكِّل خزّاناً علمياً وثقافياً وإبداعياً، وعلى مستوى المقاومة وصناعة المستقبل، ضد كل مشاريع الاحتلال والهيمنة، وما إلى ذلك مما يشكّل عنصر غنى حضاري للأمة كلها. وهي أولاً وأخيراً جريمة بحقّ الإسلام، الذي تشوّه صورته، ليصبح في نظر الآخرين دين القتل والوحشية والجريمة».

إن الإسلام يحرّم القتل إذاً بهذه الصُّورة لمن نختلف معه، لأن القرآن اعترف بالآخر، وقد كان الآخر في الدائرة الدينية هو أهل الكتاب من اليهود والنصارى، كما تحدَّث القرآن عن الصابئة واعترف بهم، وأراد للمسلمين أن يحاوروهم بالتي هي أحسن، وأن يبحثوا عن نقاط اللقاء معهم، وأن يعيشوا معهم. ونحن نعتقد أن التاريخ الإسلامي، منذ عهد النبوة وحتى الآن، قد احتضن الآخر. . .».

ومع ذلك، فإنَّ في بعض الخطاب الإسلامي عدم اعتراف بالآخر، ولعل اتهام المسلمين أو الإسلاميين بالأصولية، التي هي عبارة عن اعتبار العنف الوسيلة الوحيدة للتغيير، وعدم الاعتراف بالآخر، لعل هذا ناشئ من بعض الظواهر الموجودة في العالم الإسلامي.

إن في تصرفات التكفيريين فهماً متخلّفاً للإسلام، من قبل أولئك الذين لم يوسّعوا آفاقهم، ولم يتفاعلوا مع العصر ومشاكله، وهكذا يرى السيد «أن هناك بعض الاجتهادات المغلقة، التي قرأت بعض النصوص من جانب، ولم تقرأها من جانب آخر، ولهذا دخلت مسألة التكفير والتضليل في دائرة المذهب الواحد، فهناك بعض الناس في هذا المذهب يكفّرون إخوانهم في المذهب نفسه، لاختلافهم معهم في بعض الخطوط الفكرية أو الشرعية، أو في بعض الأحاديث المروية هنا وهناك. لذلك نرى أن المسألة ناشئة من التخلف الاجتماعي، ومن التراكمات التاريخية التي عاشها المسلمون في عصور التخلف». إنها مشكلة «الذهنيات المتحجّرة، التي فرضت نفسها من خلال مفاهيمها المغلقة على الواقع العربي والإسلامي»، وقد تكون هذه الذهنيات شيعيةً أو سنيةً.

وهكذا، فقد تكامل دور هذه الجماعات مع دور الاحتلال. «فالاحتلال يقتل مستقبل الناس، ويقتل اقتصادهم وسياستهم وأمنهم، وهم يقتلون هؤلاء الناس بأطفالهم ونسائهم وشيوخهم».

إلا أنَّ الموقف المتخذ تجاه التكفيريين ليس بالكافي، لذلك يدعو السيد «الجميع ألا يكتفوا بالاحتجاجات الكلامية والإنكار الخطابي، بل أن يبحثوا جميعاً عن هؤلاء: ما هي انتماءاتهم وخلفياتهم وعلاقاتهم الخفية بالموساد والمخابرات الأميركية، ليكشفوهم للشعب العراقي وللعالم كله، لأنهم زمرة المنافقين الذين تحدث عنهم القران».

ويختم السيد فصل التكفيريين، بأن يحمّل المسؤولية ليس لزمرهم فقط، بل لعدد من الجهات الداعمة أو المسهّلة أو المقصّرة، فيقول: «إن المسؤولية يتحمّلها أطراف عديدون، بدءاً من الحركات التي تنسب نفسها إلى الإسلام، لتعيد النظر في أساليبها وقواعدها غير المنسجمة مع القرآن الكريم والسنّة الشّريفة، إلى السلطات الرسمية وغير الرسمية في البلدان العربية والإسلامية، لتأكيد خطّ العدالة والحرية الاجتماعية والسياسية وما إلى ذلك، إلى الشعوب والمجتمعات أنفسها التي ينبغي أن لا تشكّل غطاءً لمثل هذه الأعمال، تحت اعتبارات العصبيات المذهبية والانفعالات

الطارئة، وصولاً إلى الواقع الدولي الذي بات يشكّل غطاءً للاحتلال، ويسهّل خرق الدول المحتلة للقانون الدولي، ما أفقد العالم كله موازين العدالة، وأفسح في المجال لردود فعل حادة، تشكّل الفوضى المشاعة بيئةً مثاليةً لها».

ثالث عشر: الفيدرالية

يناقش السيد موضوع الفدرالية المطروح في العراق، ويرى أنه عملية تقسيم لهذا البلد الذي كان موحّداً، مؤكّداً أن الفدرالية إنّما يكون علاجاً لبلد ممزّق بحيث تمكّنه من إدارة شؤونه بدلاً من تفسيخه إلى دول مستقلّة.

لهذا، فإن خطر الفدرالية يصيب وحدة العراق ومستقبله ثم المنطقة، فهي إذاً الأخطر على هذا البلد بعد الاحتلال، وهذا ما يوضحه السيد بقوله: «لعل من أبرز هذه المخاطر بعد الاحتلال، مسألة الفدرالية، التي بدأ الحديث عنها في بعض الدوائر يتصاعد، ليصل إلى أعلى مستويات الخطورة، سواء لجهة مطالبة البعض بقوات عسكرية خاصة بهم، أو لجهة تأثر أطراف آخرين بهذا الطرح وسعيهم باتجاهه، مع عدم التنبه للأخطار التي لن تقتصر على العراق فقط، بل ستطال المنطقة بكاملها.

إن مثل هذه الانقسامات من شأنها «أن تنعكس على الوحدة العراقية الداخلية، وأن تضع العراق على مشارف التقسيم، وأن تحدث تغييراً في الخريطة الجغرافية والسياسية للمنطقة، بالطريقة التي يتغذى فيها المشروع الأميركي بجرعات جديدة من الانقسامات على المستوى الوطني والإسلامي».

«فالفدرالية لم تكن في يوم من الأيام علاجاً لبلد يعيش الوحدة بشكل صريح وواقعي، كما هو الحال في العراق، بل قُدِّمت، على مستوى الطرح، كأحد الحلول لبلدٍ يعيش التمزّقات والانقسامات، ونحن نخشى من أن تقود الفيدرالية كحل لدى البعض على أساس عرقي في العراق، إلى فيدرالية بين المذاهب، لتنطلق المسألة عرقياً ولا تنتهي مذهبياً».

وإذا وصلت الفيدرالية إلى المستوى المذهبي، فكيف ستتحقق مع

الاختلاط السكاني؟! لقد كان بعض سياسيي الشيعة، ومنهم السيد عبد العزيز الحكيم وفريقه، يفكرون «بالفيدرالية في الجنوب، إلى جانب الفيدرالية في الوسط، والفيدرالية الكردية، على أساس أن الدولة المركزية التي كانت تتمثل بشكل شرس في نظام صدّام، استطاعت أن تضغط ضغطاً غير معقول على الشيعة. ولذلك، فإن الفيدرالية قد تمنحهم نوعاً من الحرية، لكن أنا اعتقد أن الفيدرالية ليست لها واقعية سياسية قانونية معقولة، لأن الشعب العراقي شعب مختلط مع بعضه البعض، سواء السنة والشيعة أو غير ذلك».

لقد بدأت مسألة الفيدرالية تطرح من قبل الأكراد، وسرت العدوى إلى التركمان، ثم إلى غيرهم، هذا علماً أن الأكراد يشكّلون منذ مدة طويلة دولةً داخل الدولة. ويناقش السيد هذا الأمر، فيؤكد أن المطالبة بدأت «بفيدرالية كردية تغذي الشعارات التي يرفعها التركمان للمطالبة بالأمر نفسه». والأكراد يفرضون مطالبهم فرضاً، وهذا ما نلاحظه فيما يقوم به إقليم كردستان الآن، الذي يحاول أن يتحرك في مواجهة الحكومة المركزية، ويعتبر أن له قوّةً تمكّنه من إقامة دولة مستقلّة معترف بها دولياً، بحيث تعقد الاتفاقات البترولية مع الدول الأخرى، وتحتفظ بمطار مستقل لا علاقة له بالحكومة المركزية، كما تحتفظ بجيش البشمركة الذي لا تريد استخدامه في الدفاع عن العراق».

إن هذه الأمور تصبُّ في مصلحة المحتل، ففي ظل الفيدرالية والانقسام، تدخل اللعبة الدولية بحرية أكبر إلى هذه الساحة، لتثير الفتن بين السنة والشيعة، وبين الأكراد والتركمان والعرب، بحيث يتكرس الاحتلال ويطول بقاؤه تحت وطأة هذه الخلافات التي يراد من خلالها أن يقال للعالم بأن العراقيين منقسمون حتى على مستوى اختيار الهوية العامة لبلدهم.

فعلى العراقيين أن يعودوا إلى الإسلام، دين الأغلبية الساحقة، ففي أحضانه تحل الخلافات، «إن الإسلام يحرص على الحقوق الذاتية، وعلى خصوصيات الجماعات، لكنه يؤكد التنوع داخل الوحدة، على أساس احترام وحدة البلد».

رابع عشر: وحدة العراق

يرى السيد أن وحدة العراق أمر لا يجوز التنازل عنه تحت أي ظرف من الظروف، وهي ترقى إلى مرتبة المسلَّمات التي لا يجوز مجرَّد مناقشتها، إلا أن أخطاراً تتهدد هذه الوحدة من كلِّ جانب، من الخارج ومن الداخل، الأمر الذي يوجب على قيادات العراق من الشيعة والسنَّة، أن يتَّحدوا لمواجهتها، لأن الوحدة الإسلامية، كما ينقل عن السيد، «هي من المقدَّسات التي إن سقطت، لا سمح الله، سقطت الأمة في أيدي المستكبرين أو في متاهات المنحرفين».

إن «الوحدة ضرورية لدرء كل الأخطار، وهي مطلوبة في مواجهة كل الساعين للتفرقة والتمزيق (كالذين تسببوا بكارثة جسر الأئمة، حيث سقط المئات من الأبرياء)، وكل الذين يتحركون في خط الجريمة من التكفيريين، الذين لا يتورّعون عن قصف المواكب الدينية، كما لا يتورعون عن سفك دم المسلمين الأبرياء بدم بارد».

كما أن الوحدة تقطع الطريق على الاحتلال، لأن التقسيم يمكّن له. وهذا التقسيم قد يتمُّ لأسبابٍ حزبية أو حتى شخصية، وهذا ما يحذِّر منه السيد بقوله: «نقول للسنَّة وللشّيعة والأكراد والعرب والتركمان، ولكلِّ فئات الشعب العراقي: إن هذه المرحلة ليست مرحلة الحديث عمّن يحكم العراق، أو عن الأكثرية المذهبية أو العرقية وما إلى ذلك، لأن هذا التنازع الإعلامي أو السياسي، الذي يتغذَّى من أكثر من مناخٍ داعٍ للانقسام في المنطقة، هو جزء من الفوضى الداخلية، التي لا يستَفيدُ منها إلا الاحتلال، الذي يمسك بالأرض العراقية بكل ما فيها من ثروات، ليقدّمها إلى شركاته الاحتكارية، كما يمسك بالقرار السياسي للعراق».

وفي سياق التآمر على الوحدة، تأتي مسألة استبعاد الإسلام من التشريع، ويوضح السيد هذا الأمر بالقول: «نحن نفهم المحاولات الأميركية الأخيرة الساعية لاستبعاد الإسلام كمصدرٍ للتَّشريع في العراق، على أساس أنها تستبطن إبعاد الإسلام كمصدر توحيدي على المستوى السياسي، إضافةً إلى إبعاده عن الساحة العقدية والتشريعية، مع وجود

الأكثرية العراقية الساحقة التي تدين بالإسلام، وذلك فضلاً عن دور الإسلام على المستوى الحضاري في صناعة تاريخ العراق منذ ما يزيد على ألف وأربعمائة سنة».

إن الأميركيين يخوّفون الأقلّيات من الإسلام، فيما يسببون الفتن في العراق. وهذا أمر يشخّصه السيد وينبّه منه يقوله: «نفهم محاولات الحاكم المدني الأميركي لتخويف العراقيين والتهويل على المنطقة بهذا الأسلوب، مع أن الإسلام حرص على حماية الأقليات وحفظ حقوقها. وقد عاشت الأقليات في كنفه بعيداً من أي اضطهاد في ممارساتها وفي شؤونها العبادية والاجتماعية. . . في نطاق القانون العام الذي شمل الجميع. . . وهذا البلد (العراق)، لم يعش في تاريخه أي نوع من أنواع الحرب الأهلية الطائفية، وقد كان السنة والشيعة، ومعهم الأكراد والتركمان وبقية المنظومات الطائفية، يعيشون جنباً إلى جنب، على الرغم من أن بعض هذه الاتجاهات أو المذهبيات كانت تشعر بالغبن، ولكنها لم تحرك ساكناً، ولم تكن هناك مصلحة لأي محور دولي في تحريك ذلك، ولا سيما المحور البريطاني الذي استعمر العراق زمناً طويلاً بعد سقوط الخلافة العثمانية. ولكن الاحتلال الأميركي للعراق أوجد وضعاً جديداً أفسح في المجال لكل الذين أرادوا أن يعبروا عن أفكارهم التكفيرية والمتخلّفة، إضافةً إلى وجود بقايا النظام الديكتاتوري. . .».

وإذا استمرت محاولات الفتنة وجرائم التكفيريين وسائر عوامل التمزيق، ولم يوحّد العراقيون جهودهم، فلن يستقرّ العراق، أما «إذا توحّد العراق، فلن تستطيع أيُّ قوَّةٍ أن تعبث بأمنه وبسياسته ومستقبله. . .».

من هنا يخاطب السيد العراقيين بقوله: «أيها الأحبة، فكّروا كيف تتوحّدون لتصنعوا عراقاً جديداً موحَّداً يتحرَّك في قاعدة المسؤولية، وينفتح على الشعب كله، بالمحبة والخير والعدل، وسيكون المستقبل للحرية والكرامة والعزة والعنفوان، لتأخذوا مكانكم المميز بين الشعوب المتحضرة في العالم. . .».

ويضيف السيد أن المطلوب هو أن يتوحَّد العراقيون «بكل أطيافهم

السياسية وانتماءاتهم العرقية أو المذهبية، ليعملوا بجد للخلاص من المحتل بكل السبل المتاحة...».

أما المسؤولية، فهي على أبناء العراق من السنة والشيعة، الذي يخاطبهم السيد بقوله: «إننا نقول للعراقيين الشرفاء، من علماء ومثقفين وسياسيين من كل الطوائف والمذاهب: ارحموا بلدكم، ووحّدوا مواقفكم، وتصالحوا فيما بينكم، وفكّروا في المستقبل الذي ينتظره الشعب كله في بناء العراق العربي الإسلامي الجديد، الذي ينطلق من قاعدة عروبته وإسلامه، ويحاول استعادة حضارته. ونتوجَّه إلى المرجعيّات الإسلامية من الشيعة والسنة، أن يتحمَّلوا المسؤولية بقوة، وأن لا يفسحوا في المجال لمثل هذه المآسي الإنسانية من المجازر الوحشية أن تخلق أيَّ فتنة طائفية مذهبية ثأرية». وعلى هذا الأساس، يبارك السيد اللقاءات الشيعية السنية: «نحن نحيي كلَّ اللقاءات الوحدوية التي حصلت في العراق مؤخراً، وخصوصاً تلك التي اجتمع فيها علماء السنة والشيعة، والتي أكدت أن الشعب العراقي منفتح على الوحدة الإسلامية بكلِّ قوة، ونريد لهذه اللقاءات أن تتجذَّر وتتوسَّع لتكون النواة لجبهة إسلامية عراقية واسعة، ذلك أن المسألة الآن هي ليست في كيف نثير الجدل في قضايا الإمامة أو الخلافة، بل كيف يمكن أن نضمن للعراقيين مستقبلهم، فالمرحلة ليست مرحلة الحديث عمَّن يحكم العراق، بل عن كيفية إنقاذه. والوحدة لا يمكن أن تتحقَّق إلا على أساس الأهداف الجامعة، «أن يتوحد العراقيون بكلِّ أطيافهم... على أساس العناوين الكبرى التي تجعلهم يخطِّطون بعناية ودقَّة وإحكام لبناء عراق المستقبل، وأول هذه العناوين، هو عنوان السعي الجادّ للخلاص من المحتل بكل السبل المتاحة».

ولا يجد السيد عذراً لأيِّ جهة بأن تتوانى عن تلبية نداء الوحدة ومقاومة المحتل، بذريعة ما تعرَّضت له من قبل النظام السابق. يقول السيّد في ذلك: «إننا نتصور في هذا المجال، أن الشيعة لم يحتكروا مسألة الاضطهاد، فهناك حديث عن اضطهاد تعرَّض له مسلمون سنة وأكراد ومسيحيون وآشوريون وتركمان... وما إلى ذلك، وأعتقد أن هناك أكثر من صوت لدى الفاعليّات الإسلامية الشيعية، بأن الاضطهاد لم

يقتصر على الشيعة، وإن كانوا عاشوا القسم الأكبر منه»... ولذلك، يضيف السيد: «نحن نتصور أن على كل فريق في العراق عاش الاضطهاد، أن يرفع صوته».

وهكذا، فلا يبقى من سبيل إلا الحوار لحلّ المشاكل التي تعترض سبيل الوحدة على طريق الخلاص؛ وأوّل شروطه، أن يعدَّ الشيعة والسنة أنفسهم مسلمين أولاً. «علينا أن نكون مسلمين لأن الله سمانا المسلمين **(مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ)**(الحج/ 78). (فعلى) السني أن يقول أنا مسلم سني، وعلى الشيعي أن يقول أنا مسلم شيعي، بحيث ينفتح على الإسلام في فهمه الاجتهادي هنا وهناك، لا أن نجعل السنية والشيعية تماماً كالدينين المختلفين اللذين يعيشان خصوصياتهما من خلال التراكمات التاريخية».

خامس عشر: اجتثاث البعث

يرى السيد في مسألة التّعاطي مع حزب البعث، والتي يمكن أن تهدد وحدة العراق الوطنية، أنه لا يجوز ممارسة العقوبات الجماعية بحيث تطال من ارتكب الجرائم ومن لم يرتكبها، «نحن قلنا، وقال الكثير من العلماء في النجف، إنه لا يجوز للناس أو لأي حكم أن يحاسب أي شخص إلا إذا ثبتت عليه الجريمة بشكل شرعي، وإن مجرد الانتماء إلى حزب البعث، أو حتى الانتماء إلى الدولة، قد يكون ناشئاً من ظروف خاصة، من دون أن يكون هؤلاء مخلصين للنظام...».

لذلك، «فالمسألة من الناحية الشرعية، أنه لا يجوز لأحد أن يشمل الناس شملةً واحدة»، فلا يجوز الانتقام، وعلينا أن نفرّق بين المشاعر العاطفية الحادة التي لا تزال تعيش آلام الماضي ومآسيه، وبين الذهنية العقلانية الموضوعية.

إنني عندما أستمع من العقلاء إلى هذا الجانب أو ذاك الجانب، أرى أن هناك ميزاناً شرعياً للأشياء».

فالشخص الذي لم يشارك في جرائم النظام، ولم يؤذ الناس بأي

طريقة من الطرق، هو بريء «لا تجوز محاكمته ولا معاقبته؛ هذا أمر إسلامي، وعلى كل الإسلاميين والعلماء والمتدينين أن يقفوا عند حدود الله في ذلك».

سادس عشر: دور العراقيين على طريق حماية العراق

يرى السيد أن دور العراقيين في المجال السياسي (الاجتماعي) يجب ألا يكون دوراً سلبياً، بحيث تترك الأمور لغير أصحابها الشرعيين يديرونها ويتصرفون فيها، كما أنه من الواجب أيضاً الحفاظ على حقوق العراق، كما يحرّم السيد الاعتداء على الأملاك والأموال العامة والخاصة.

فقد أفتى السيد في تشرين الأول 2005، بضرورة المشاركة في الاستفتاء على الدستور، وجاءت الفتوى على النحو الآتي:

«إننا ندعوكم، من موقع المسؤولية الشرعية، إلى المشاركة في الاستفتاء الشعبي، على أساس المسؤولية السياسية في اختيار الدستور الجامع لكل طموحات العراقيين ومصالحهم، والمرتكز على وحدة العراق وتآخي أفراده».

وأضاف: «إن ذلك يمثل واجباً شرعياً، من خلال تفادي الأخطار الداخلية والخارجية المحيطة بالعراق، ولا سيما في مواجهة التكفيريين الذين يتحركون بالحقد المذهبي الأسود، الذي يبرأ منه الإسلام بكل مذاهبه، والاحتلال الذي يصادر كل مصالح العراقيين لخدمة مصالحه».

من جهة أخرى، ولما تفشّت ظاهرة الاعتداءات مع بداية الغزو الأميركي، وجّه السيد نداءً إلى العراقيين يذكُرهم بحرمة ذلك، ويقول: «ندعو أهلنا الطيبين الواعين، الذين صنعوا تاريخ الصمود في حركة الحرية، أن يرتفعوا إلى مستوى المرحلة». وأضاف: «إني أدعوكم، يا أبنائي وإخواني، بكلِّ محبة ومسؤولية، إلى الأخذ بأسباب الوحدة، وإلى الحفاظ على أمن الناس وأموالهم من حولكم، وليكن كل واحد منكم رقيباً على ذلك. كما أدعوكم إلى التعاون على البر والتقوى...».

أما الاعتداء على الأموال العامة، ناهيك عن الخاصة، وما حدث من

نهب، فهو الكارثة الكبرى، بل الخيانة نفسها التي دعت السيد إلى تحريم مثل هذه التصرفات. «لا يجوز الاعتداء على الأملاك العامة ونهب موجوداتها، أو على الأملاك الخاصة، ولا سيما في هذه المرحلة التي تحيط فيها الأخطار بالعراق والعراقيين من كل جانب، الأمر الذي يجعل كل عمل أو تصرّف يؤدي إلى إضعاف قدرته على الصمود والتحرر من الاحتلال، خيانة للأمة وللإسلام».

وأخيراً، يحرّم السيد احتكار المواد الضرورية وإخفاءها لبيعها في السوق السوداء بأسعار باهظة، كما التعامل مع المحتكرين، فيقول: «لا يجوز تهريب البضائع الحيوية والغذائية وكل ما يحتاجه الناس في ضروراتهم الحياتية العامة والخاصة في العراق، بما يؤدي إلى الإضرار بالحاجات الملحّة لهم في النقل والغذاء والتدفئة وغيرها، ولا يجوز شراؤها، وذلك بلحاظ وجوب المحافظة على النظام العام للأمة، ومنع كل ما يؤدي إلى وقوع الناس في الضرر والحرج من خلال ذلك».

يرى السيد أنَّ الحكومة التي عيّنها الأميركيون بعد احتلالهم العراق، «هي حكومة فاقدة للشرعية وللسيادة، لأن الاحتلال نفسه لا يملك الشرعية والسيادة، وهو لم يسمح بانتخابها من الشّعب، لئلا تمتلك السيادة الحقيقيّة. فـ «سيادتها» لم تنطلق من الشعب العراقي بالمعنى السياسي، لأن الشعب العراقي لم ينتخب هذه الحكومة، بل إن الذي عيَّنها وأعطاها مرسوم السيادة، لا يملك شرعية السيادة، وهو الاحتلال الأميركي، ما جعل هذه السيادة غير شرعية بالمعنى الوطني، مع احترامنا لكل الذين يتمثلون فيها، لأنهم لم ينتخبوا من الناس في هذا المجال. وثانياً: إننا نلاحظ أن الأميركيين عملوا بكل طاقاتهم من أجل ألا ينتخب الشعب العراقي حكومته، لأنهم يخشون أن ينطلق من داخل الشعب العراقي ممثلون معارضون للسياسة الأميركية وللاحتلال الأميركي، وأن يتحرّك الشعب من خلال سلطته الشعبية ليقول للأميركيين: اخرجوا من بلدنا، لأننا أصبحنا نملك أمرنا من خلال القاعدة الشعبية، لا من خلال شرعية الاحتلال».

وكما أن الاحتلال يريد حكومةً فاقدةً للشرعية، فهو أيضاً يريدها ضعيفةً، لا حول لها ولا طول، لذلك هو لا يقوّي قواها الأمنية لتدافع عن شعب العراق ومقوّماته.

وإذا كانت الحكومات اللاحقة بعد الانتخابات قد حقَّقت بعض الايجابيات، إلا أن قوى معينةً لم يرقها هذا الأمر، فالسيد يعلن في مقابلة تلفزيونية في 22 نيسان 2009: «أقدّر إيجابيات ما قامت به الحكومة العراقية بالذات، ولكن هل تسمح التنوّعات السياسية الموجودة بين ذوي القربى أو غيرهم بانطلاق هذا النجاح، ليتطور وينمو وليكون نجاحاً للعراق كله، لأن بعض الجهات التي تعيش التعقيدات الحزبية والطائفية ربما يزعجها هذا النجاح».

إلا أن الحكومة تبقى مقصّرةً، وعليها أن تقوم بواجباتها، حتى تستطيع المساعي الشعبية المخلصة أن تصل إلى النتيجة المرجوّة.

المقاومة والجهاد

هاني عبد الله

المستشار الإعلامي والسياسي للعلامة المرجع السيّد محمّد حسين فضل الله(رض)

منذُ أن فَتَحَ عينيه على الحياة، شكّلت حركةُ التمرُّد في حياة السيِّد جزءاً صلباً من حركةِ وجوده الإنساني وتطلّعاته الفكريّة، وهو التمرّد الثّائر على كلّ ما أحاط به من نُظُم، وقوانين، وحدود، رغم أنَّ سماحته كان رقيقاً رقّة النّسمات النّادية. يقولُ السيِّد:

خُلقتُ رقيقاً كأنَّ الإلَهَ براني من نسمةٍ نادية

هذه الرّقّة والشّفافيّة اللاّمتناهيةُ، قادتْهُ إلى تحسّس آلام النّاس وقضاياهم ومشكلاتهم، وإلى مواكبة جيل الشّباب الحركيّ الواعي، حيثُ رأى فيه سماحتُهُ إعصار التّغيير، وتيّار الرّفض لما بلي من التّقاليد الجوفاء الّتي وقف الكثير منها حاجزاً وعائقاً أمام تحرير الإنسان لأرضه، وتحرُّره من موبقات نفسه.

أولاً: انطلاقة المقاومة

من مسجده الّذي ارتبط اسمه بحركة الصّراع بين قوى الاستكبار العالميّ والصّهيونيَّة من جهةٍ، والمستضعفين المؤمنين من جهةٍ أخرى، في بئر العبد كانت الانطلاقة. فالسَّيدُ ممن آمن بأنّ للمسجد دوراً رئيساً تعبويّاً وتثقيفيّاً في حركة الأمّة، فمنه البداية وإليه المآب.

لهذا، ومن على منبر مسجد الإمام الرّضا(ع) الّذي أمَّهُ سماحته لسنواتٍ طويلةٍ، حيث عُرِفَ بين محبّيه من الشّباب المؤمن الحركيّ الواعي «بسماحة العلاّمة المجاهد»، أطلق سماحته التّساؤل الذي «نستطيع من خلاله أن نواكب العقليّة السياسيّة التي تحكم الساحة وتحاول أن توجّهها باتجاهات محدّدة، ومواجهة تلك السلبيّة المطلقة التي تحاول

فرض الأمر الواقع أمام كلّ حادثٍ مستجدٍّ، في محاولةٍ لدراسة الخلفيّة الفكريّة التي بدأت تظهر معالمها من خلال المواجهة الحاصلة في الجنوب، والآفاق التي تسعى لتحقيقها»[1].

هذه المواجهة حتّمت السؤال الذي كان مطروحاً آنذاك، وهو: لماذا المقاومة؟ وهو سؤالٌ اعتبره سماحته مثاراً «من أجل أن يوحي بأنّنا نتحرّك بجهدٍ ضائعٍ، أنّنا نناطح الجبل، وأنّنا نسير في طريقٍ لا نبلغ فيه أيَّ هدفٍ، وإنّما يغرقنا في المتاهات...»[2].

فعلى مستوى الداخل اللبناني، كان هناك فريقٌ كبيرٌ يفكّر «أنَّ قوّة لبنان في ضعفه، وعلى اللّبنانيّ أن لا يناطح الصّخرة»[3]. ومع هذا الطرح الذي انطلق منذ الاجتياحات الإسرائيليّة لجنوب لبنان، واحتلال مساحات شاسعة من أرضه، وصولاً إلى الاجتياح الكبير عام 1982، التقى طرحٌ آخر تمثّل برأي بعض العلماء آنذاك، أنَّ المقاومة للاحتلال هي رميٌ للنّفس في التهلكة، بينما كان سماحته ينظر إليها كبوابةٍ لخلاص الأمّة، وليس لزوال الاحتلال عند لبنان فحسب، ولهذا: «كانت المقاومة لأجل أن يشعر الإنسان بإنسانيته، أن تقاوم حتّى تشعر بأنّك حيّ، وأنّك تتحرّك وتشعر باليقظة تملأ كيانك، فأنت لست كميّة مهملة يتلاعب بها الأعداء، أنت قوّة وإرادة... وأنت لست أذناً تسترخي لكلّ هذا اللّغو السياسي الذي يشارك في الإجهاز على آخر أملٍ للأمّة في تحقيق أمانيها.

هكذا، اعتقد سماحة السيّد أنّ المقاومة هي الأمل الأخير لتحقيق أماني الأمّة، وهي نقطة الضّوء الوحيدة في هذا العالم الذي يستبدُّ به ظلام الاستعمار والاحتلال والتعسُّف والقتل، ولم تعد المقاومة عنده حركةً جهاديّةً عسكريّةً أو سياسيّة، بل صارت ديناً يدين لله تعالى به،

(1) المقاومة الإسلاميّة في الجنوب والبقاع الغربي وراشيا. تطلُّعات وآفاق ـ 18 تموز ـ 1984.

(2) م.ن.

(3) م.ن.

وبات قتال «إسرائيل» عنده عبادةً يتعبَّدُ لله بها، «إنَّ قتال إسرائيل عبادة نتعبَّدُ بها لله كي يرضى الله عنَّا. . .»[4].

ثانياً: هويّة المقاومة

من اللاَّفت أن سماحته لم يفصل بين المقاومة والإسلام، فالمقاومة هي الحركة الجهاديّة التي استمدَّت روحها من الإسلام الحركيّ الواعي الأصيل: «لقد انطلقت المقاومة الإسلاميّة كحركةٍ جهاديّة في لبنان، تتحرّك من خلال الإسلام، من حيث هو دين يحمل الحياة في داخله، ومن حيث هو رسالة تسير إلى الواقع الحركيّ للإنسان، في إقامة الحياة على الأسس التي يحبها الله للإنسان، في الحريّة والعدالة في خطّ الحقّ، القائم على القوّة»[5].

إنَّ ارتباط المقاومة بالإسلام، وانتماءها إلى هذا الدِّين الحنيف، جعلها «تعطي الإسلام المعاصر بُعداً جديداً في السَّاحة السياسيّة، فيما فجَّرته من مواقع للاستعمار والصهيونية والطّغيان الدَّاخلي، وفيما أثارته من قضايا ومشاكل وأجواء، وحقَّقَتْه من إرباكات على المستوى السياسي والأمني للقوى المستكبرة. . .»[6].

وانطلاقاً من حركة وعيه الموضوعيّة، كان خوفُهُ منذُ بداية العمل المقاوم أن تقع المقاومة في فخ الاعتداد بالذّات، ولذلك كان يصر دائماً على رصد السلبيّات كي يتم تجاوزها، واعتبر أن ما حقّقته المقاومة عند انطلاقتها، من نجاحات وإنجازات في مواجهة الصهيونية وعدد من مواقع الاستكبار والاستخبارات، جعل «الإعلام المتحرّك في أجهزة المخابرات الدولية يواجه كلّ نتائجها بالعناوين المثيرة التي أراد من خلالها أن يُشوِّه صورتها بكلمات التطرُّف والإرهاب الديني المتزمت. . .»[7].

---

(4) المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلُّعات، لجنة مسجد الإمام الرضا، 1986م/ 1406هـ، ط2.

(5) م.ن.

(6) م.ن، ص4.

(7) المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلُّعات، مصدر سابق، ص4.

هذه المواجهة والإثارة حتّمت على المقاومة رصد السلبيّات والإيجابيات في واقعها، حتّى لا تتحوّل انتصاراتها إلى هزائم، فالمقاومة - في نظر سماحته - فعل إنسانيّ يتحرّك في أكثر من موقع على مستوى لبنان والمنطقة والعالم، وهي واقعٌ متحرّكٌ يعمل لصناعة تاريخ إسلاميّ جديد في «خطى الإنسانية» الباحثة عن الحرية من خلال بحثها عن الله، فيما تُمثله وحدانية العبودية لله من انطلاقة الحريّة في كلّ كيان الإنسان أمام قوى العبودية في العالم»[8].

ثالثاً: المقاومة، أداة لتطوير الذهنيّة

لاحظ سماحة السيّد أنَّ السّاحة السياسيّة التي تستعدُّ لتحجيم العنصر الجهادي وتطويقه ومحاصرته، تريد تحويل المقاومة إلى أداة من أدوات الاستعراض الحزبي أو السياسي، لتدخل كأداةٍ من أدوات الصراع المحليّ، فأطلق دعوته كي تكون المقاومة أداةً لتطوير الذهنيّة السياسيّة: «المهمُّ التفكير في أن نجعل عقلية المقاومة أداةً لتطوير الذهنيّة السياسيّة وتوسيعها وتعميقها، بحيث لا تتغذّى المقاومة من الواقع السياسيّ المنحرف، بل تحاول أن تغذّيه وتصحّح أخطاءه وتُقوّم انحرافاته، ليقول المقاومون للذين يتحركون سياسياً على أساس حالات الربح والخسارة للشّخص أو الإطار: إنَّ السياسة التي تتحرّك من وعي حالة المقاومة الإسلاميّة، لا بُدَّ لها من أن تعيش في الأفق الكبير، ولا تتحرّك في الدهاليز والزواريب الضيقة، ليكون واقع السياسة، الذي تعززه المقاومة وتوجّهه، واقعاً منفتحاً على الأمّة كلّها والمستقبل كلّه»[9].

هذا الواقع المنفتح هو الذي يجعل من قضايانا قضايا كبيرة وعظيمة - في رأي سماحته - لا قضية دهاليز وزواريب ضيّقة، أو طموحات محدودة، لأنّ الواقع المنفتح على الأمّة والمستقبل، نستطيع

---

(8) م.ن، ص11.

(9) المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلّعات، مصدر سابق، ص12.

من خلاله أن «نجعل قضايانا الكبيرة في عهدة الأمّة الكبيرة، بدلاً من أن نجعلها في عهدة المحاور السياسيّة الضّيقة الصغيرة، المحاور التي إذا دخلت هذه القضايا (قضايانا الكبيرة) في دوائرها، فإنّها تموت وتتبخّر وتنتهي...»[10].

رابعاً: صناعة الواقع السياسي الأصيل

إنَّ إيمان السيِّد بأنَّ المقاومة التي تجاوزت الآفاق السياسيّة والجغرافيّة والكيانيّة الضيقة، هي الّتي صنعت واقعاً سياسيّاً جديداً أصيلاً في كيان الأمّة التي صارت تنظر إلى المقاومة على أنّها حركة جهادٍ أمميٍّ لا يمكن صبغها بأيّة هويّةٍ طائفيّةٍ أو مذهبيّةٍ، إنّ إيمانه بذلك، جعله يرى أن على المقاومة أن «تتحرَّك لتصنع واقعاً سياسياً جديداً في الأمّة، واقع الانفتاح على قضايا الأمّة بكلِّ فصائلها، أن لا نتقوقع على أساس التّفكير في منطقة (جغرافية) معيّنة... حيث نخطّط تخطيطاً ضيقاً يجعلنا ننهزم قبل أن نتقدَّم خطوة واحدة في مواجهة إسرائيل.. كلّ هذا يحدث حين نعتبر القضية قضيّة جنوبيّةً أو شيعيّةً فقط...»[11].

لقد تحرّك سماحتُهُ على أساس أن تكون قضيّة المقاومة قضيّةً إسلاميّةً تدفع مستضعفي الأرض جميعاً إلى الوقوف في وجه الحالة الإسرائيليّة، لأنّنا عند ذلك «يمكن أن نحقق انتصاراً، وأن نتجدد سياسيّاً، فلا نتقوقع في الدوائر الصَّغيرة الضيقة»[12].

خامساً: عدوى المقاومة

من خلال عدم التّقوقع في الدوائر الضيّقة، وإرادة الانفتاح على قضايا الأمّة الكبرى، كان لا بُدَّ لقضيّة فلسطين المركزيّة من أن تحضر في

---

(10) م.ن، ص12.

(11) م.ن، ص13.

(12) المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلّعات، مصدر سابق، ص13.

وجدان السيِّد وكيانه، فهو، ومنذ بداية شبابه، وأولى محاولاته الشعريّة في النّجف، عاشت فلسطين في عقله ووعيه، وفيها نظم بعض أبياته الشعريّة التي تُعبِّرُ عن دعوته إلى المقاومة والرفض والثورة. وممّا قاله في ذلك الحين.

دافعوا عن حقّنا المغتَصَبِ في فلِسطينَ بِحَدِّ القُضُبِ
واذكروا عَهْدَ صلاحٍ حينما هبَّ فيها طارداً للأجنبي

فإسرائيل التي طردت شعباً من أرضه، واحتلَّت، وقتلت، أوجبت، في نظر السيِّد، وجود معركتين كبيرتين على مستوى الأمّة، وهما:

«المعركة الأولى التي يجب أن تتحرَّك فيها المقاومة هي: معركة إخراج إسرائيل من جنوب لبنان ـ أو بالأحرى من لبنان ـ هذه معركة بدأت ولا بُدَّ من أن تستمرّ لتصل إلى نهاية سعيدة كما وصلت معاركنا السابقة.

المعركة الثانية التي نخوضها هي معركة أن يبقى الشعار التالي حيّاً في النفوس والضمائر: مشروع إسرائيل غير شرعي وغير قانوني في المنطقة، مشروع إسرائيل خطر على المنطقة وغيرها»[13].

هاتان المعركتان حتَّمتا على الدّاعين إلى مقاومة الخطر الإسرائيليّ على الأمّة الإسلاميَّة كُلّها، الحاجة إلى تكتل طاقات الأمة وقواها في سبيل مواجهة كل الواقع الموجود في المنطقة والعالم مواجهةً موضوعيّةً واقعيّة لا تعتمد الحماس والانفعال، ولكنّها تعمل على دراسة المواقع الميدانيّة التي يمكن للمقاومة أن توجّه فيها ضربات مؤلمة وموجعة للعدوّ، تسقط من خلالها معادلاته ومؤامراته. ولهذا، طرح السيِّد قضيّة إسرائيل كمشكلةٍ، إضافةً إلى طرح القضيّة الفلسطينيّة الّتي تُمثل حالةً إقليميّةً، بل مشكلةً سياسيّةً واقتصاديّةً وأمنيّةً للمنطقة كلّها، وللعالم الإسلاميّ كلّه.

---

(13) إرادة القوّة، جهاد المقاومة في خطاب سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

«إنّنا نعتبر أنّ هناك واقعاً في الدوائر الإسلاميّة والعربيّة في العالم الثالث، يختنق فيه الناس على أساس الوضع السياسي الطاغي والظالم، ولهذا نعتبر أن حركة المقاومة تحاول أن تنقل العدوى إلى الشعوب الأخرى التي تعيش تحت رحمة سلطة الظلم والطغيان، والتي تفكّرُ دائماً من خلال بيانات حكامها في الأحلام التي تُمنّيها بالسلام في الصُّلح مع إسرائيل. . .»[14].

سادساً: نموذجيّة المقاومة

عدّ السيّد تجربة المقاومة (العدوى) تجربةً رائدةً على مستوى العمل الجهادي المقاوم، وعلى المستوى السياسيّ، وطرح مصطلح «بلوغ المقاومة سن الرشد» على كافّة المستويات، وآمن بأن الهدف منها ليس التحرير فقط، أو محاكاة الانتفاضة والوضع في المنطقة، بل أن تكون النموذج الأمثل لكلّ الساعين إلى الحريّة والتّحرير: «نحن عندما نريد أن نتحرّك ضد إسرائيل، نهدف إلى أن نقدّم لشعوبنا النموذج الأمثل والحيّ والمتقدّم. . . النموذج الذي يقول: إنّنا يمكننا أن نربك إسرائيل، وأن نهزمها، وأن نخرّب معادلاتها»[15].

من هنا، أكّد السيّد واقعيّة فكرة المقاومة، ورفض مقولة: «أن العين لا تقاوم المخرز»، بل عمل جاهداً على ترسيخ فكرة قدرة الشعوب على الوقوف أمام المستكبرين، وعلى تحدّي جبروتهم وتكبرهم وطغيانهم. «عندما تقدّم تجربتك وتشعر الشعوب بأنّ من الممكن أن تنجح التجربة في مكانٍ آخر. . . عند ذلك يمكن أن تكون الفكرة واقعيّةً عند الشعوب»[16].

هذه الفكرة الواقعيّة كرّست حقيقةً بقي السيّد ينادي بها حتّى آخر

(14) المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلّعات، مصدر سابق، ص15 ـ 16.

(15) المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلّعات، مصدر سابق، ص16 ـ 17.

(16) م.ن، ص17.

لحظات حياته، وهي أنّ فلسطين هي القضيّة التي باتت عبئاً على العرب الذين ـ وفي رأي السيّد ـ يبحثون عن الطرق والوسائل التي تُحرّرهم من فلسطين، لا التي تُمكّنُهم من تحرير فلسطين، وأنّ القدس هي «القضيّة والموقف»، لأنّه لم ير في القدس رمزاً يعطي الأرض والمنطقة والسياسة معنىً. الأرض حجارة وتراب، مهما ارتبط بها الإنسان، فإنّها لا تعدو أن تثير فيه شيئاً من الألفة، ولكنّها لا تهزُّ أعماقه من الداخل. ولهذا، فإنّ قضيّة أن تتحرّك من أجل تحرير أرضٍ اغتصبت، لا بُدَّ لك من أن تجعل من الأرض قضيّةً، قضيّةً تتعدّى حدودها وحجمها، حتّى يستطيع اتّساع القضيّة أن يأتي من بعيدٍ ليُحقّقَ لك شيئاً في حركتك من أجل الأرض، فتكون بذلك، قد استطعت أن تجعل من الأرض قضيّة تأتي إليها من أفق واسع... وكذلك تكون قد طوّقتها من جميع الجهات، فتصبح الأرض قضيّةً ورسالة»[17].

لذلك، عندما تتحوّل الأرض إلى قضيّةٍ ورسالة، فإنّه لا بُدَّ من التضحية في سبيل الرسالة، وفي سبيل تحرير الأرض، ولا سيّما حين تكون الأرض هي قدس أقداس القضيّة، والأرض المباركة في كتاب الله تعالى: ﴿**إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ**﴾(الإسراء: 1). ولا بُدَّ من العمل على تقوية الفكر المقاوم، وعيش الإسلام المنفتح المتحرّك، والاقتداء بالقاعدة الأساس في حياة المسلمين، والإنسان النموذج الكامل، وهو رسول الله: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ**﴾(الممتحنة: 6).

«نعم... إن رسول الله(ص) فكّر في الإسلام على مستوى العالم، وبذلك استطاع أن يُقوّي الحركة التي انطلق بها... بقدر ما تكون آفاقك واسعة، تكون حاسماً في دائرتك التي تتحرّك فيها...»[18].

فلطالما ركّز السيّد على قضية الانتماء للإسلام، وتبنّي القضايا التي

(17) القدس القضيّة والموقف، من أجل الإسلام، 13 حزيران 1985.

(18) المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلّعات، مصدر سابق، ص18.

يعيشها المسلمون جميعاً، وكانت دعوته إلى أنَّ «ما نريده هو أن نعيش الإسلام همّاً منفتحاً على السّاحة كلّها، لا همّاً منغلقاً على الذّات. أن نعيش الإسلام فكراً متحرّكاً مع كلّ حركةٍ في السّاحة، لا فكراً يتحرّك في زاوية في السّاحة»[19].

هكذا ربط السيّد بين تبنّي القضيّة، وتحديد مسارها، والمقاومة من أجلها باليد والقلب واللسان، لنكون اليد المقاومة، والعقل المقاوم، والفكر المقاوم: «علينا أن نكون الفكر المقاوم الذي يريد أن يقاوم أي فكر يريد أن يفرض على الأمّة، أي واقع سيئ يريد أن يحجب عن الأمّة وضوح الرؤية.

إنَّ علينا أن نكون الروح المقاومة، والسياسة المقاومة، والبندقية المقاومة. بهذا الانفتاح، يمكن لنا أن نبلغ الهدف»[20].

ولنا أن نتساءل: هل هذه المقاومة أبديّة لا سقف لها، ولا زمن ولا حدود؟ يجيب السيّد: «إن لم نبلغ الهدف في حياتنا، وفي جيلنا، فعلينا أن نسلّم رسالة الهدف إلى الجيل القادم، ونوصيه بأن يسلّم رسالة الإسلام إلى الجيل الذي بعده، حتى يرث اللّه الأرض ومن عليها: **﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ﴾**(القصص: 5)[21].

إنّ وضوح الهدف عند السيّد في ما يتعلق بقضيّة المقاومة، جعله يؤمن بأنّ الصّراع بين المسلمين واليهود هو صراعٌ تاريخيٌّ، لا بل هو صراع وجود عبر التاريخ، منذ انطلاقة حركة الدعوة النبويّة في مجتمع المدينة، وصولاً إلى زماننا المعاصر، ولذلك، نلاحظ أنَّ اللّه سبحانه وتعالى لم يحذّر المسلمين من النصارى كما حذرهم من اليهود، بل إنَّه

---

(19) إرادة القوّة، مصدر سابق، ص61.

(20) م.ن، ص 11.

(21) إرادة القوّة، مصدر سابق، ص11.

فرّق في طبيعة العلاقات التعايشية والاجتماعية والعملية، بين المسلمين واليهود والمشركين وبين النصارى **﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾**(المائدة: 82).

ومن اللاّفت جداً حضور «المقاومة» في فكر السيّد وعقله وحيويته وحركيّته ووعيه ووجدانه، حتّى آخر نفس من حياته، حين سُئِل قبيل عروج روحه إلى الملكوت الأعلى: هل أنت مرتاح؟ فكان الجواب الذي لم يكن ينظر إلى الشخص الذّات، بل إلى العقل القضيّة: لن أرتاح حتّى تسقط إسرائيل؟!

هذا الحضور ميّز حركة السيّد اليوميّة من خلال لقاءاته المباشرة مع النّاس، أو إطلالاته الإعلاميّة، أو كتاباته جميعها، أو أبحاثه الفكريّة والفقهيّة والعقائديّة، أو مقابلاته، وخطبه، وحواراته، ودروس تفسيره القرآنيّ ومواعظه، وخطب جمعته. وتكفي العودة إلى تراثه في هذا المجال، للإحاطة بهذا الحضور المميّز «للمقاومة» التي ما خليت منها مقالةٌ أو مناسبةٌ للسيّد، وحضور فلسطين الرمز والقضيّة، ودعوته المتكرّرة إلى دراسة واقع الأنظمة العربيّة، والحكّام العرب، الذين اقتصر دورهم ـ في رأي السيّد ـ على تقديم التنازلات.

«لقد وجدنا في كلّ مراحل المفاوضات، أنَّ دور العرب فيها يقتصر على تقديم التنازلات، وإذا استطاعوا أن يحصلوا على موقع قوّة في المفاوضات، فإنَّ الولايات المتحدة الأمريكية تتحرّك من أجل أن تضعف هذا الموقع، لتعطي لإسرائيل قوّة جديدة»[22].

وفي هذا المجال، طرح السيّد معادلاته الشهيرة التي غمز فيها من قناة كل الحكام العرب الذين كانوا يعملون على ترسيخ فكرة

---

(22) إرادة القوة، مصدر سابق، ص117.

المفاوضات، والنيل من حركة المقاومة في الأمّة، على قاعدة أنّها رميٌ للنفس في التهلكة، وهذه المعادلة هي التي عرَّت الواقع العربي، وهو ما دفع سماحته إلى إطلاق مقولته الشهيرة والمأثورة: «إنّ العرب يخافون أن يضبطوا متلبِّسين بالقوّة». مؤكِّداً أنّنا كمسلمين ملتزمين بالخط الفقهي الإسلامي، بعيداً عن الشعارات السياسية، لا نعترف بأي مفاوضات، ولا نلتزم بأيّ معاهدات أو أيّ صلح يعقده أيّ فريق عربي أو إسلامي مع «إسرائيل»، لأنّه صلح ليس فيه إلاّ إسقاط الحقّ. ومن هنا، كانت دعوة السيّد إلى رفض المقولة اللبنانيّة أنَّ قوّة لبنان في ضعفه، وليس في مقاومته.

«نحن نملك القوّة، ولكنّنا لا نملك الروحية التي نستعمل بها قوّتنا، لأنَّ هناك الكثير من النّاس الذين يخافون أن يضبطهم العالم المستكبر وهم متلبسون بالشعور بالقوّة، فيخافون من أن يصبحوا أقوياء. ألم يكن عندنا في لبنان من كان يقول: «إنَّ قوّة لبنان في ضعفه»؟! وما لا أستطيع أن أفهمه هو: أنّه كيف يكون الإنسان قويّاً في ضعفه. لهذا نلاحظ أنَّ العديد من شعوب العالم الثالث في أحيان كثيرة، تقف ضدّ مجاهديها أكثر مما يقف العدو ضدّ الذين يجاهدون، باعتبار أنَّ هذه الدول تخاف من نتائج قوّة المجاهدين، فترى من منظارها أنَّ الضعف أحسن، وأسهل أن نأكل خبزنا كفاف يومنا، حتى لو كان مغموساً بالعار»[23].

وانطلاقاً من تقوية حركة المجاهدين ومقاومتهم لواقع الاحتلال، ودفعاً له عن الأرض التي كان يقبع ويجثم عليها، كان للسيّد رأيه المباشر في ما يتعلّق بالوسائل التي ينبغي على المجاهدين اللجوء إليها، ومنها العمليات الاستشهاديّة الّتي نظر السيّد وأفتى بها معلّلاً:

«العمليّة الاستشهاديّة ليست انتحاراً، إنّها دخولٌ في الحرب، فما الفرق بين الجنديّ الدّاخل في المعركة الشرعيّة ليقتل الآخر، وهو يعلم

(23) إرادة القوّة، مصدر سابق، ص305.

مسبقاً أنّه مقتولٌ أيضاً، لأنّ المعركة تحتاج إلى ذلك، وبين الجنديّ الذي يقتحم المعركة ويفجّر نفسه، ويقتل ذاته في سبيل معركته الشرعيّة؟ ![24].

فطبيعة المعركة ـ في رأي السيّد ـ هي الّتي تحدّد الوسائل الّتي قد يلجأ المجاهدون إليها، على قاعدة «أن المعركة قد تفترض وجود ألغامٍ مزروعةٍ لا يمكن تفجيرها وتحقيق الانتصار إلاّ بتفجير الأشخاص لأنفسهم بها. فهنا لا بُدَّ من الموازنة بين الأهم والمهمّ؛ فهل المهمُّ هو الإنسان الجنديّ في معركة شرعيّة، أو أنّ الأهمّ هو الانتصار، فإذا توقّف الانتصار أو ربح المعركة أو دفع العدو في القضايا الكبرى التي تمسُّ حياة النّاس على أن يضحّي الجندي بنفسه، فإن هذا الأمر جائز لا مشكلة فيه، لأنَّ الله تعالى لم يحدّد لنا آليّة المعركة، فنحن نقرأ مثلاً في كتاب الله تعالى: **﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾**(التوبة: 111). آيّة آليةٍ؟ لا تحديد، كلّ ما تحتاجه المعركة، شرط شرعيّة المعركة»[25].

وقد ميّز السيّد بين الاستشهاد والجهاد، وبين الانتحار والقتل، مرتكزاً على الدافعيّة والهدف الذي ينطلق الإنسان لتحقيقه، على قاعدة نبل الهدف وشرعيّته وقانونيّته، مؤكّداً أنَّ «المجاهد حين يقتل بدافع وطنيٍّ أو دينيٍّ، فإنّه ينطلق من القضيّة الكبرى، وقيمتها رضا الله، فالمتدين يسعى لرضا الله، وأما غيره، فإنّه ينطلق من إخلاصه لأمته ومجتمعه ووطنه. إذاً هنا قضيّةٌ تصغر عندها الحياة، وأمّا هناك، فالألم هو المهيمن، الألم أو المشكلة أو الأزمة التي يحاول المنتحر الفرار منها، وهناك فرقٌ بين موتك لقضاياك الذاتية، وبين شهادتك لتعيش قضايا الإنسان والحياة»[26].

---

(24) الأخلاقيات الطبيّة وأخلاقيات الحياة، ط1، 1423هـ/ 2002م، ص42.

(25) الأخلاقيات الطبيّة وأخلاقيات الحياة، مصدر سابق، ص42.

(26) م.ن، ص44.

وقد شغلت قضيّة الجهاد والمقاومة الكثير من الأوساط الغربيّة، وحاولت حملات الغرب والمتغرِّبين أن تسِمَ المجاهدين والمقاومين بصفة الأصوليّة والإرهاب، ووجّهت سهامها ضدّ الإسلام والفكر الإسلاميّ، وما يحمله الإسلام من أفكارٍ ومبادئ وقناعات، حيث اعتبر الغرب المستكبر بمراكز أبحاثه وسياسيّيه ومفكّريه، أنّ اقتناع المسلمين بمفردة الجهاد ومصطلح المقاومة، يعني ثقافة الإرهاب، ما دفع السيّد إلى التصدّي لهذه الاتهامات والأباطيل ورفضها، معتقداً أنَّ: «العلماء المسلمين، ومنذ النهضة وأيام جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وامتداداً إلى كلِّ هذا الخطّ الثقافي المتواصل، قد تحدّثوا عن أن الجهاد في الإسلام ليس عدوانياً، بل هو دفاعيّ من جهةٍ، ووقائيّ من جهةٍ أخرى، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم: **﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾**(البقرة: 190)، وإذا كان البعض يتحدّث عن بعض الآيات التي تقول: **﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾**(البقرة: 191). فهذه آيات وردت في تفاصيل حركة الحرب، ولم ترد في إعطاء الخطّ العام للحرب»[27].

ففي حركة الحرب وتفاصيلها، ركّز السيّد على قضيّة أن تكون المقاومة قويّةً، وحضورها فاعلاً ومؤثراً، لا قوّة الانفعال، وإنّما قوّة التخطيط، ودراسة الواقع الذي يدفع الأمّة إلى الانتصار. فالإسلام ـ في نظره ـ «يشجّع المسلمين في مواقع القوّة، وهذا أمرٌ موجودٌ في كلّ الحضارات، في ما يزوّد به قادة الحرب جنودهم، بأن يكونوا في موقف القويّ الّذي يهيّئ الواقع للانتصار، ارتكازاً على قوله تعالى: **﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ»﴾**(الأنفال: 60)[28].

---

(27) عن سنوات ومواقف وشخصيّات، هكذا تحدّث، هكذا قال، حوار منى سكرية، دار النهار، ط1، ص108.

(28) م.س، ص108.

سابعاً: وحدة الجهاديين وعالميّة المقاومة

وقد رأى السيّد أنَّ وحدة القضيَّة والهدف، تُحتّمُ وحدة الجهاديين والمقاومين، لأنَّ الوحدة هي العامل الأساس لتحقيق كلّ الأهداف النبيلة للأمّة، وآمن بأن الاختلاف الّذي يقود إلى التنازع، يذهب بكلّ إنجازات «المقاومة» سدى، فالاختلاف في الوحدة ضروريٌّ، ولا ضير من التنوع في الوحدة، لأنَّ التمزُّق يقوّض الأسس التي يرتكز عليها أي نصرٍ للأمّة في التاريخ. ولذلك دعا السيّد إلى وحدة الجهاديين، ووحدة المقاومين، وإلى التنسيق في ما بينهم، ولا سيّما في حركة الصّراع الأساسيّ من أجل القضيّة المركزيّة فلسطين، ولهذا رأى السيّد أن قيمة المقاومة الإسلاميّة في لبنان، والانتفاضة المباركة في فلسطين، هي باستعادة العنفوان العربيّ والإسلاميّ: «عندما نواجه الواقع الذي نعيش فيه، ولا نجد هناك أيّ صدى وأيّ ردّ فعلٍ بالمستوى الذي يمكن أن يتناسب مع حجم الجرائم الإسرائيليّة المنسّقة تنسيقاً إسرائيلياً أمريكياً بطريقةٍ أو بأخرى، فإنَّ علينا أن ننسّق مع كلّ الأحرار في العالم، وننطلق لنثير المسألة بكلّ ما أوتينا من قوّةٍ، فإذا لم نستطع أن نحقّق شيئاً اليوم فسنحققه غداً، وإذا لم نستطع أن نحقّق شيئاً غداً، فإنّنا من خلال روح الحريّة، وروح العزّة والكرامة، نستطيع أن نحقّق الكثير في هذا وفي ذلك كلّه»[29].

فمن خلال دعوته الوحدويّة، كانت غاية التفكير عنده أن تتحرّك الأمّة وتفكّر كأمّةٍ لا كأفراد، وهو ما أفرزته تجربة المقاومة الإسلاميّة والمجاهدين في فلسطين، لأنّ «قيمة المقاومة في لبنان والانتفاضة في فلسطين، أنّهما تجعلان الإنسان العربي المسلم يحترم نفسه، بحيث يشعر أنّه لم يسقط أمام عنفوان الاستكبار الإسرائيلي»[30].

من هنا، «يجب علينا أن نفكر كأمّة لا كأفراد، لأنَّ الفرد لا يستطيع

(29) إرادة القوة، مصدر سابق، ص109.

(30) م.ن، ص350.

أن يحقّق لنفسه الحماية والاكتفاء، إلاّ من خلال ما تحقّقه الأمّة من أمن واكتفاء ذاتي على كل المستويات... لذا أقول لكم من موقع إسلامي شرعي: عليكم أن تنقطعوا عن الثارات على مستوى العشائر، وتفكروا في الثأر على مستوى الأمم، لأنَّ الأمم التي لا تثأر لكرامتها، سوف تسحق كرامتها تحت كلّ أحذية الفاتحين»[31].

وقد أكّد السيّد الروحيّة الإيمانيّة العظيمة الّتي يحملها المجاهدون المقاومون، هذه الروحيّة هي التي كانت تهزم العدوّ على كلّ الجبهات والسّاحات، وهي التي شكّلت سرّ جهاد المقاومين، وانتصارهم على العدوّ، وخصوصاً في الحرب العدوانيّة الإسرائيليّة عام 2006م، عندما هزمت روحيّة الإيمان أعتى قوّةٍ طاغوتيّةٍ على وجه الأرض. وقد مثّلت رسالته إلى المجاهدين والمقاومين في الثالث من آب عام 2006م، عمق ما يختزنه سماحته من علاقة أبويّةٍ روحيّةٍ لهؤلاء المجاهدين الذين تربّوا على يديه منذ انطلاقة المقاومة: «أيّها الأحبّة: لقد صنعتم الانتصار للبنان كلّه وللعرب والمسلمين في عام 2000، وها أنتم من خلال صمودكم وصبركم القويّ وجهاد أبنائكم، تتحرّكون في هذه المرحلة من أجل أن تصنعوا انتصاراً جديداً للأمّة كلّها، ولإسقاط العنفوان السياسيّ الأمريكيّ والصهيونيّ، وكلّ أعداء الحريّة في المنطقة والعالم»[32].

وكانت كلمته لأبنائه المقاومين المجاهدين وساماً روحيّاً، ودافعاً قويّاً لهم في ساحات المواجهة: «وكلمتي لأبنائي وأحبائي وأعزائي المجاهدين، الذين يقفون على الجبهة وفي خطوط مواجهة العدوّ، فيقاتلون جنوده، ويدمرون دباباته وآلياته ليهزموا روحه، وليسقطوا مقولة الجيش الذي لا يقهر، ليعود مهزوماً ذليلاً في أوّل معركة يهزم بها في تاريخه... إنّكم بعتم أنفسكم لله، وتجنّدتم في سبيل الله، وعشتم

---

(31) م.ن، ص351.

(32) السيد محمد حسين فضل الله، خطاب المقاومة والنصر، دار الملاك، بيروت، ط1، 2006، ص69.

روحيّة الإيمان وتقواه وإخلاصه، وجاهدتم في الله حقّ جهاده»[33].

إنَّ الإنسان الذي يستردُّ من تاريخه روحيّة الصفحات المشرقة، لا بُدَّ من أن يتحقّق النّصر على يديه، وهو ما رآه السيّد في تجربة المقاومين المجاهدين، وما استشرفه من خلال مسيرة دعمه المادي والمعنوي لحركة المقاومة في لبنان وفلسطين وشتّى حركات التحرُّر في العالم الإسلاميّ، وقد عدَّ السيّد أن الواقع الذي نعيشه كأمّة، هو نفسه الذي عاشه المجاهدون الأوائل مع رسول الله(ص). وقد خاطب المجاهدين المقاومين خلال حرب تموز من العام 2006، مدركاً أهميّة استيحاء التجربة القرآنية وتجسيدها في الواقع الصعب والمرحلة الأصعب: «أيُّها البدريّون الذين يستمدّون القوة من الله، ويستوحون روحية النصر منه، أيها المجاهدون في «خيبر» الجديدة، الذين حملوا الراية، فكانوا ممن أحبّوا الله ورسوله، وأحبّهم الله ورسوله، الذين يكرّون ولا يفرّون، والذين يفتح الله على أيديهم. . أنتم جيش الأمة العربية والإسلامية، إن جهادكم سوف يصنع للعرب وللمسلمين والمستضعفين المستقبل الجديد الذي سوف تكون فيه الساحة كلها للشعوب المستضعفة لا للمستكبرين، وسوف يتحقق النصر على أيديكم، لأنكم نصرتم الله بنصرة عباده المظلومين، ﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(الحج: 40)، وسوف تكونون القدوة لكل الشعوب، في مقاومةٍ تجتاح كل الذين يريدون للأمة أن تضعف وتسقط في مواقع المستكبرين»[34].

ثامناً: محاولات تطويق المقاومة بعد انتصاراتها

لم يترك السيّد مناسبةً إلا وعمل على احتضان المقاومة وحفظها ودعمها وحمايتها، كما عمل على تعرية الدور الأمريكي والغربي في ما يتعلّق بحفظ أمن إسرائيل، وتطويق حركة المقاومة التي صارت عبئاً على السياسات الأمريكيّة والإسرائيليّة في المنطقة، ولهذا ركّز على دور

---

(33) م.ن، ص69.

(34) خطاب المقاومة والنصر، مصدر سابق، ص70.

الغرب المتعاظم في ما يرتبط بمحاصرة الشعوب التائقة إلى الحريّة، وقد رأى أن الغرب «خطّط لتأسيس الدولة اليهوديّة في فلسطين موقعاً ودوراً، وذلك في سياق إحكام السيطرة على منطقتنا، مبتدئاً بالحرب التي اجتاحت الشعب الفلسطيني، وشرّدته من أرضه، واستخدمت هذه الدولة سياسة الحديد والنار، حيث شكّلت المجازر الوحشيّة المكوّن الرئيس للجيش الإسرائيلي، سواء في البنية أو الأهداف، وكانت الإبادة المنظّمة لكلّ بنى الشعب الفلسطيني وتشكيلاته، هي السياسة المتّبعة والمدعومة بتشجيعٍ أميركيٍّ، ونفاقٍ أوروبيٍّ، وعجزٍ من الأمم المتّحدة، وصمتٍ أو تشجيعٍ عربيّ. . . »[35].

هذه الإبادة وهذا الحصار لشعب القضيّة الأساس، قضيّة فلسطين، حتّمت نظرة السيّد إلى تلازم قضايا ومشكلات العالم العربيّ والإسلاميّ جميعها، وإلى التفكير في الأهداف التي دفعت بالمستعمرين والمحتلّين إلى احتلال العراق، حيث «نلتقي بالاحتلال الأميركي البريطاني لهذا البلد»[36]، وصولاً إلى لبنان الذي حقّقت فيه المقاومة أعظم إنجازاتها في التحرير والتحرّر، ما دفع الاستكبار العالمي إلى تحريك كلّ فتنة، وبثّ كلّ سمومه لتطويق المقاومة التي أسقطت العصر الإسرائيلي، وقهرت إرادة القوّة عنده. وقد رأى السيّد أنّه في سياق هذا التوجه ـ محاصرة قوى المقاومة ـ «كان للبنان موقعه في هذه الاستراتيجيّة الأميركيّة، لذا امتدت الحرب (حرب تموز) إلى هذا البلد الذي أرادته الولايات المتحدة الأميركيّة أن يتحوّل إلى قاعدةٍ لنفوذها، في خططها السياسيّة والأمنيّة التي تتمثّل في إسقاط قوّة الرّفض والممانعة والمقاومة التي يمتلكها ضدّ العدوان الإسرائيليّ، وتطويع سياسته بما يخدم أطماعها في لبنان، ويسهّل لإسرائيل اختراق أرضه وجوّه وبحره، لذا لم تتأخر الإدارة الأميركيّة في استغلال بعض الثغرات السياسيّة والأمنيّة في لبنان، فاحتوت لنفسها فريقاً

---

(35) م.ن، ص141 ـ 142.

(36) خطاب المقاومة والنصر مصدر سابق، ص: 143.

سياسياً لا ينفتح على قضايا العالم العربيّ في مسألة الصّراع مع إسرائيل، بل يتحرّك ضدّ هذا البلد العربيّ أو ذاك، في عمليّة استغلال لبعض الأخطاء والمشاكل»[37].

وضمن توجيه منظّم، رأى السيّد أنّ أمريكا هي التي تتحرّك لإرباك سياسة المقاومة، وإسقاطها في أتون الفتن والضّغوط، فضمن أجواء الحرب الإسرائيليّة على لبنان، «تحركت واشنطن على وقع خطة سياسيّة تستهدف تعقيد أوضاع المقاومة وإرباك سياستها، ما دفعها إلى الضّغط على مجلس الأمن، حيث جرى إصدار أكثر من قرار يمسّ استقلال لبنان، ويثير موضوع المقاومة تحت غطاء بعض العناوين الوطنيّة»[38].

وقد توقع السيّد معادلة الثأر الإسرائيليّ من المقاومة، نتيجة تحرير المقاومة للجنوب اللبناني بقوّة السلاح وإرادة الإيمان، حيث شكّل تحرير العام 2000 «صدمةً» لأمريكا وإسرائيل، لأنّه استطاع أن ينزل بإسرائيل الهزيمة بشكلٍ مباشر لأوّل مرّة في تاريخها[39]، ما أوجب ردّ الفعل الأمريكيّ ـ كما رأى السيّد ـ فقد «حشدت واشنطن قوى الشرّ في العالم ممثلةً بالمستكبرين الذين اجتمعوا في مؤتمر الثمانية الكبار في روما، ثم في مجلس الأمن، لاستصدار القرار 1701 لمصلحة إسرائيل التي انهزمت عسكريّاً في الحرب ضدّ المقاومة، وذلك باعتراف مسؤوليها السياسيين والعسكريين، في الوقت الذي كانت أمريكا تنتظر منها تحقيق أهدافها في إسقاط المقاومة ميدانياً، تمهيداً لنزع سلاحها، ولذلك امتنعت الإدارة الأمريكيّة ـ برئاسة بوش ـ من إقرار قرار وقف إطلاق النار الذي ارتفعت الصيحات في العالم الإسلامي والعربي وبقيّة أحرار العالم للمطالبة به، احتجاجاً على المجازر الإسرائيليّة واستمرار

---

(37) م.ن، ص146.

(38) خطاب المقاومة والنصر، دار الملاك، ط1، 2006، ص146/ 147.

(39) م.ن، ص143.

الحرب ضدّ المدنيين العُزّل الذين كانت إسرائيل تهدم بيوتهم على رؤوسهم، بمن فيهم الأطفال والنساء والشيوخ، وخصوصاً في قانا ومروحين وصريفا والدوير وعيناثا والقاع وغيرها من القرى، لأنّ أمريكا كانت تنتظر نصراً للجيش الإسرائيليّ، لكنّه لم يستطع تحقيقه على الأرض»[40].

تاسعاً: سلاح المقاومة

أثبتت المقاومة الإسلاميّة في لبنان، والمقاومة الإسلاميّة في فلسطين، أن هناك عصراً جديداً للانتصار في موقع الأمّة الواسع، الذي لا بُدَّ من أن ينطلق به جيلٌ خلف جيل، وهو ما يوجب على العرب والمسلمين أن يدرسوا تجربته الرائدة في حركة المجاهدين، وأن يتابعوها في ساحة الصّراع، ليعرفوا أن قضيّة المقاومة ليست قضيّة نوع السّلاح، ولكنّها قضيّة شرعيّة المقاتل المقاوم، والمجاهد الحركيّ الواعي الذي يتحرّك بالإيمان بالله، والثّقة به، واستمداد القوّة منه، ولذلك عدَّ السيّد أنّ أيّة دعوةٍ تصدر وتدعو إلى نزع سلاح المقاومة هي «خيانة عظمى»، لأنّ الوقائع تؤكّد أن المقاومة في لبنان أثبتت أنها تمثل عنصر الردع الحاسم، والقوة التي لا يمكن للبنان أن يتخلى عنها بأيّ شكلٍ من الأشكال في ظل الأطماع الإسرائيليّة وتمادي العدوان». وأعلن أنّ «أي حديث عن نزع سلاح المقاومة بعد كل ما حدث، يرتقي إلى مستوى الخيانة العظمى، ويمثل إثماً سياسياً كبيراً، فضلاً عن أنه لن يستطيع أحد أن يحقق ما عجزت عنه الآلة العسكرية الإسرائيلية في هذا المجال»[41].

وعن رؤيته للحلّ في ما يتعلّق بقضيّة سلاح المقاومة، رأى السيّد أنّ هذا الأمر مرتبطٌ بالصّراع في المنطقة، الذي قال عنه إنّه «صراعٌ وجوديٌّ» بين المقاومين والمجاهدين وبين الكيان الصهيوني الغاصب لأرض

---

(40) م.ن، ص189.

(41) خطاب المقاومة والنصر، مصدر سابق، ص82.

فلسطين.. فالسّلاح جزءٌ لا يتجزأ من قضيّة الأمّة المركزيّة. «من هنا ـ يقول السيّد ـ فإنّي لا أتصور حلاً آخر غير الحوار والتفاهم سبيلاً لإيجاد صيغةٍ وطنيّةٍ مناسبةٍ لمسألة سلاح المقاومة، لأنّ المبدأ الأوّليّ، أنّ هذا السلاح مرتبطٌ بأزمة الشرق الأوسط، وهو ككلّ القضايا الأخرى المرتبطة بالصّراع العربي الإسرائيليّ»[42]، وثانياً، لأنّ «سلاح المقاومة لا يمكن أن يكون سلاحاً مليشيوياً يتحرّك في الزاوية السياسيّة الداخليّة، بل هو جزءٌ من الاحتياطي الجهادي العام لحماية لبنان وللدفاع عن القضايا الكبرى للأمّة»[43].

فإذا كانت الأزمة سوريّةً ـ إسرائيليّةً، أو فلسطينية ـ إسرائيليّة، فهذا يعني، كما يؤكّد السيّد، أن سلاح المقاومة هو جزءٌ من قضايا الأمّة ونزاعاتها وأزماتها». وحين تتحدّث الولايات المتّحدة وإسرائيل ومجلس الأمن عن أنّ مزارع شبعا سوريّة، فهذا يعني أنّ هذه القضيّة لا تُحلُّ إلا عند حلّ النـزاع السوري ـ الإسرائيلي، وسلاح حزب الله هو جزءٌ من هذا النّزاع[44].

وبما أنّ المقاومة قد بلغت شأواً عظيماً، ورشداً سياسيّاً في قضيّة الصّراع مع الكيان الصهيوني، فهو يقول: «نحن نعرف أنّ المقاومة تملك عقلاً سياسيّاً راشداً في هذا المجال، وهي تسأل كلّ الذين يتحدّثون عن نزع سلاحها واعتبارها ميليشيا: إذا تركنا السّلاح، وكشفنا بذلك أرضنا ووطننا أمام الإسرائيليين، فهل هناك من ضمانات أن إسرائيل لن تخلق مبرّراً للعدوان على لبنان بعد ذلك؟ وما هي الضمانات لذلك؟

بمعنى آخر: من يضمن عدم الاعتداء على لبنان من قبل الصهاينة، إذا تركت المقاومة سلاح الدّفاع عن وطنها أمام تهديدات العدوّ وأطماعه؟!

(42) وطن ممنوع من الصّرف، دار الملاك، ط1، 2006، ص16.

(43) صحيفة الوطن، 8 نوفمبر، العدد 1893، 2000، حوار أمين مصطفى.

(44) وطن ممنوع من الصرف، مصدر سابق، ص16.

فإذا لم يستطع أحدٌ تقديم هذه الضّمانات، وطرح إشكاليّة دور الجيش اللبنانيّ كمؤسّسةٍ رسميّةٍ لبنانيّةٍ، بات يُطلَب مؤخراً حصر السلاح بيدها ـ يضيف السيِّد ـ «فهل يملك الجيش اللبناني بما يملك الآن من الأسلحة ومن القوّة ومن الموقف السياسيّ، أن يقاتل إسرائيل؟ هذا سؤالٌ برسم المستقبل، وحين يصبح الجيش اللّبناني عدّةً وعدداً وعقيدةً قتاليّةً، قادراً على درء أخطار العدوان الصهيوني، فلن نجد أحداً يزاحم هذا الجيش على دوره الوطني، بل سيتعاون الجميع معه، وحتّى يحصل ذلك، فمن أكبر الأخطاء الاستراتيجيّة التي يمكن أن ترتكب بحقّ لبنان وشعبه، هو تحقيق الحلم الإسرائيليّ (بنزع سلاح المقاومة)، بمعاقبة حزب الله على طرده جيشها ذليلاً مكسوراً من لبنان، يجرُّ وراءه أذيال الخيبة والهزيمة»[45].

ولأنَّ التنسيق ضروريّ بين أيّة مقاومةٍ في العالم وبين مجتمعها ومحيطها وبلادها، فقد اعتقد السيّد أنَّ تنسيق المقاومة مع جيشها وشعبها هو الذي قادها إلى الانتصار الذي لم تحتكره المقاومة لنفسها، بل أرادته للأمّة كلّها: «إنني أعتقد أن التنسيق الموجود بين فريق المقاومة والدولة، قد بلغ من الانسجام حدّاً لا يملك الطرفان أن يتجاوزاه، باعتبار أنَّ الدولة تستهدف أن تبسط سلطتها على كلّ الأنظمة. و«المقاومة الإسلاميّة» التي تحمل في تاريخها أكثر من ثأر «على الطريقة العشائرية» ضدّ كلّ جماعات «جيش لبنان الجنوبي»، عملت على أن لا تنطلق من أيّ عنصرٍ من عناصرها «ضربة كفٍّ ضدّ أيّ عنصر لحديٍّ»، بل سلّمت هذه العناصر للدولة، ما يعني أنّها لن تكون كما صرّحت ـ المقاومة ـ بديلاً عن الدولة»[46].

وأمّا مسألة السّلاح الخاص بالمقاومة، فقد تصوّر السيِّد «أنّه عندما

---

(45) وطن ممنوع من الصرف، مصدر سابق، ص16 ـ 17.

(46) اليقظة، العدد 1638/ 21 ـ 27 يوليو، 2000م.

يتحرّر لبنان نهائياً، ويطمئنّ من عدم حدوث أيّ عدوان إسرائيلي عليه، فلن يشكّل سلاح المقاومة عندها أيّة مشكلة»[47].

وقد رأى السيّد أنّ أحداً لا يمكنه «أن يحتكر الانتصار، حتّى الّذين صنعوا الانتصار، لأنهم يتحدّثون ـ أي صانعوه ـ الآن بأنّ الانتصار، هو انتصارٌ لكلّ لبنان، وليس انتصاراً لحزبٍ معيّنٍ أو فئة معيّنةٍ. مع أنّه في الحقيقة، ومن الناحية العمليّة، هو انتصارٌ لفريق معيّنٍ»[48].

ولم ينس السيّد دور الشعب الذي أحاط المقاومة بكلّ اهتمام، ولذلك كان لا ينكر «أنّ لدعم الدولة من جهةٍ، والوحدة الوطنيّة من جهة أخرى، وصمود الشّعب الذي هو البحر الّذي كانت تسبح فيه المقاومة، ومساعدته للمقاومين، كانت من الأمور الأساسيّة في الانتصار»[49].

وقد أطلق السيّد على المقاومة مصطلحه الشهير «جيش لبنان الشعبي»، ورأى أنّ للمقاومة دوراً رائداً حتّى بعد التّحرير، وردّ على الدّاعين إلى نزع «سلاح المقاومة». «من هنا، نجد عجلةً في إنهاء دور المقاومة، ونحن نتصوّر أن لبنان الذي لا يزال في حالة حرب مع إسرائيل ـ على الصعيد الرسمي على الأقل ـ لا يزال أيضاً ماثلاً في الخروقات التي يتحدَّث عنها الجميع وفي مزارع شبعا، ونحن نعرف أنّ الجيش اللبناني لا يملك أيّة إمكانيات سياسيّة للدخول في حربٍ مع جيش العدوّ الإسرائيليّ، ولذلك فإنّ بقاء «جيش المقاومة» كعنصرٍ يثير الخوف والقلق في وجدان العدوّ، ويمنعه من أيّ مبادرةٍ عدوانيّةٍ جديدة، يساهم أيضاً في التعجيل بحلّ الخروقات والانسحاب عن مزارع شبعا، وهذا كلّه منتظر من بقاء سلاح المقاومة، التي أعلنت وتعلن وتؤكّد أنها لا تحرك سلاحها في الواقع الدّاخلي، وأنها تنسّق مع الدولة بشكل كامل»[50].

---

(47) المصدر نفسه.

(48) اليقظة، العدد 1638، مصدر سابق.

(49) المصدر نفسه.

(50) جريدة اللواء البيروتيّة، تموز 2000، حوار حسين شلحة.

1 ـ في العام 2000 توقّع السيّد سقوط صواريخ المقاومة على حيفا :

ومن منظار السيّد، فإنَّ وصول «المقاومة» إلى الحدود عقب التّحرير، بات يشكل عبئاً كبيراً على الكيان الصهيوني الغاصب، ولهذا أكّد أنَّ «إسرائيل تفهم جيّداً أنَّ المسألة الآن في خطورتها بالنسبة إليها، كما كانت في حال احتلالها للجنوب والبقاع الغربي، لأنَّ المقاومين أصبحوا على حدود فلسطين، وأصبحوا يملكون من الأسلحة ما لم يكونوا يملكونه سابقاً، الأمر الذي يجعلهم قادرين على إطلاق الصّواريخ إلى عمق الكيان الصهيوني، حتّى إلى مستوى حيفا وما إلى ذلك، ما يجعل القضيّة تعيش في دائرة توازن الرّعب، ولا سيّما أنَّ إسرائيل قد جرّبت كلّ الوسائل في قصف لبنان، بدءاً من ضرب البنى التحتية والكهرباء، وقتل أطفاله وشيوخه، ولم يركع... في هذه المرّة، ستسقط صواريخ المقاومة في حيفا إذا اعتدت إسرائيل على لبنان»[51].

وبذلك، يبرز هذا النّوع من الاستشراف لطبيعة المعركة ميدانياً، حيث استطاع السيّد برؤيته السياسيّة البعيدة المدى، أن يطلّ على المرحلة التي عاشتها المقاومة في حربها مع كيان العدوّ في العام 2006، تلك الحرب التي اعتبرها أكثر المراقبين مفصليّةً بالنّظر إلى تأثيرها العام في المنطقة، وفي انكفاء المشروع الأميركي والإسرائيليّ فيها... ليكون شعار «ما بعد حيفا»، والذي أشار سماحته إليه منذ العام 2000، هو شعار المرحلة في حرب تموز وما بعد هذه الحرب.

2 ـ أعظم من «حطّين»

وأمّا حركة الشعب الفلسطيني المقاوم، فقد وجد فيها السيّد أهميّةً تفوق حركة المعارك التاريخيّة، بما فيها معركة «حطين».

«إنَّ حطّين كانت واقعة مَن وقائع الصّراع التاريخيّة، والتي تحقّق فيها الانتصار، وإنّي أعتقد أنّ حركة الشعب الفلسطيني هي أعظم من حركة

(51) مجلة الأفكار اللبنانية، حسين حمية، 20 تشرين الثاني 2000م.

حطّين، لأنّه شعب يتحرّك بعفويّة الإحساس بالحريّة، وبالاستقلال، وبالرفض لكلّ الوحشيّة الصهيونيّة اللاإنسانيّة، ولكلّ حركة الاستكبار العالمي الذي يتحدّث عن أمن إسرائيل، ولا يتحدّث عن أمن الأطفال الفلسطينيّين والنّساء والشيوخ والشّباب، وهذه الثورة هي ثورة إنسانيّة، من أروع ما عرف الإنسان من الثورات العفويّة الّتي تتحرّك بطريقةٍ بسيطة بعيدة عن كلّ نظريات الثورة، وعن كلّ ما يتحدّث به النّاس من تعقيدات في النظريات الثوريّة. لذلك ـ كنت أقول ـ إنّ أكثر العرب تعبوا من القضيّة الفلسطينيّة، وأصبحت المسألة عندهم هي كيف يتحررون من فلسطين، لا كيف يحرّرون فلسطين»[52].

وفي رؤيته الشرعيّة لمسؤوليات الشّعوب المسلمة تجاه الفلسطينيين ومقاومتهم، أوجب السيّد على المسلمين دعم الشعب الفلسطيني ومقاومته وقضيته، مستشرفاً الدور التركي الذي برزت ملامحه في السنوات الأخيرة:

«نحن نقول للشعب التركي المسلم، إنّ عليه أن يقف مع الفلسطينيين، لأنّ من واجب كلّ مسلم في العالم أن يقف مع الفلسطينيين، وأن يحافظ على المسجد الأقصى بكلّ قوّة، لأن دور تركيا ليس دور الحياد ودور الوسيط بين إسرائيل والفلسطينيين، بل هو دور صاحب القضيّة، لأن كل الشعوب الإسلاميّة وقفت مع الفلسطينيين، ولا سيّما أنّ الانتفاضة هي انتفاضة المسجد الأقصى الذي هو أولى القبلتين، وثالث الحرمين»[53].

وقد بلغ إعجاب السيّد بالمقاومة والمقاومين، ورؤيته للأفق الذي يمكن للمقاومة أن تطلّ عليه، أن أسال وجده الإنساني والروحي تمجيداً لهذه التجربة التي أرادها أن تكون كالشمس التي توزّع دفئها على الأمة كلّها.

«نحن ندرس كلّ طهر الدماء، وعنفوان الشهادة، وصمود الجهاد،

---

(52) مقابلة مع تلفزيون النّور tel lumière (نشاطات) عدد ٢٩ أيار ٢٠٠١/ربيع الأوّل ١٤٢٢هـ.
(53) جريدة Geni bengil التركية ٢٠/ تشرين الأول١/ ٢٠٠٠م.

والإصرار على اختراق حواجز الخوف المصطنعة، ليسقط تحت تأثير خوف تحليلاتها الصحفيّة وحرتقاتها، حتّى يكبر العدو فيصغر الوطن، وهذه الكلمة التي كانت تقال هنا وهناك، إنَّ إسرائيل هزمت أكثر من بلدٍ عربيّ، فهل يمكن لشباب بسطاء أن يقاتلوا وأن تقاوم العين المخرز، ولكنّها كانت العيون التي تحدِّق بالشمس، وهذه العيون لا يمكن إلاّ أن يسقط الظّلام أمامها، وهي العيون الملتمعة في الوجوه والقلوب، وكلّ زوايا هذا الوطن وساحاته، فوطن يحدِّق بالمستقبل، كيف يمكن أن يهزمه الماضي؟! إنّنا نعمل لنتحرّر حتّى نتأنسن، لكي لا تعود الأرض صنماً نعبده، ولكن أن تعود الأرض إنساناً وخصباً وينابيع تحضننا، ونحن فوقها كما ونحن في جوفها»[54].

ولذلك، كانت لهذه الدماء المتوحدة في الهدف، وحدتها في الامتداد، لأنّها سوف تغرق كل الذين يريدون شرّاً بالقدس الشّريف: «إنّ هذه الدماء الطاهرة التي سالت من أجل فلسطين، هي النّهر الذي يصل إلى القدس، وسيغرق كلّ الذين يريدون للقدس أن تغرق، ونقول للانتفاضة الفلسطينيّة والمجاهدين: معكم معكم، ولن نكون مع عدوّكم، لأنّه عدوّنا وعدوّ الله، وعدوّ الإنسانيّة»[55].

هكذا فهم السيّد حركة المقاومة، كروحٍ واحدةٍ، حيث تحاكي المقاومة في لبنان، مقاومة فلسطين، فتجذبها وتَنجذب إليها، في معادلةٍ تتماهى فيها القضيّة/الأمّة، كما يتماهى فيها مصير الإسلام والمستقبل للأجيال.

ففي واحد من نداءاته إلى الشّعب الفلسطينيّ، يقول سماحته: «ليس لديكم ما تخسرونه إلا القيود وحركتكم من أجل تكسير كلّ هذه القيود، كلوا حشائش الأرض ولا تخضعوا لعدوّكم، إنّنا نشعر بأننا منكم وأنكم منّا. إنّ مقاومتنا الإسلاميّة، إنّما انطلقت منفتحةً على مقاومتكم، وإن

(54) مهرجان بنت جبيل، وَضع حجر الأساس للمجمع التربوي الرعائي، 16/ 7/ 2001م/ 24 ربيع الثاني 1421هـ.

(55) القدس، العدد السّنوي، 2001.

الروح التي انطلقنا منها هي روحكم التي انطلقتم منها. لسنا حياديين أمام الانتفاضة، ولن نكون حياديين، إننا نشعر بأنّه يجب أن نكون معكم، لأنكم مع الأمّة، مع الإسلام، مع الله، مع كلّ المستقبل. . المهم أن نتابع المسيرة، ونحن في لبنان وفي المقاومة الإسلاميّة، معكم معكم حتّى النّصر، حتّى الفتح، حتّى التحرير»[56].

وأخيراً، تطلّع السيّد إلى صوغ الواقع العربي كلّه وفق أسس المقاومة والممانعة التي عنوانها الأبرز فلسطين: «إنّنا ندعو إلى إعادة صوغ الواقع العربيّ والشعبيّ على الأسس التي رسمتها حركة المقاومة والممانعة، بدءاً من لبنان وفلسطين والعراق، وإذا كانت الأنظمة لا تملك أن تفعل في هذا الجانب، فعلى الأقل أن تعمل لاستثمار حركة المقاومة في مواجهة ما تتحدّث عنه من ضغوطٍ. كما ندعو إلى حركة عربيّة وإسلاميّة شاملة، للاحتفال بفلسطين، والعمل على عودتها إلى الحاضرة العربيّة والإسلاميّة، في مواجهة كلّ المحاولات الأمريكيّة والغربيّة والإسرائيليّة، وحتّى بعض المحاولات العربيّة الرامية لإنهاء قضيتها، وإسقاط عنوانها من الوجود»[57].

---

(56) لقاء خاص مع تلفزيون المنار، حوار محمد شرّي وعماد مرمل، 17/ 10/ 2000م.

(57) إشراقة العقل، أفكار ورؤى وتطلّعات، ج2، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص13.

المراجــع

1 ـ المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلّعات، لجنة مسجد الإمام الرضا(ع)، ط2، 1986/ 1406هـ.

2 ـ المقاومة الإسلاميّة في الجنوب والبقاع الغربي وراشيا، 18 تموز 1984م.

3 ـ سلسلة من أجل الإسلام، (10)، القدس القضيّة والموقف، لجنة مسجد الإمام الرّضا(ع)، 13 حزيران 1985.

4 ـ الإسلام ومنطق القوة، دار الملاك، ط4، 1423هـ/ 2003م.

5 ـ الحركة الإسلاميّة ما لها وما عليها، دار الملاك، ط1، 1425/ 2004م.

6 ـ خطاب المقاومة والنّصر في مواجهة الحرب الإسرائيليّة على لبنان (تموز 2006، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2006م.

7 ـ إرادة القوّة، جهاد المقاومة في خطاب سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق د. نجيب ور الدّين، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

8 ـ الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة، ط1، 1423هـ/ 2003م.

9 ـ هكذا تحدَّث، هكذا قال: عن سنوات ومواقف وشخصيّات، حوار منى سكريّة، دار النّهار، ط1، آذار 2007م.

10 ـ وطن ممنوع من الصّرف، دار الملاك، ط1، 2006م.

11 ـ إشراقة العقل، أفكار ورؤى وتطلّعات، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، ج2، ط1، 1429هـ/ 2008م.

الدوريات

1 ـ اليقظة، العدد 1638، 21 ـ 27 يوليو 2000م.

2 ـ اللّواء البيروتيّة، 20 تموز 2000م، حوار حسن شلحة.

3 ـ مجلّة الأفكار اللبنانية، 20 تشرين الثاني 2000م، حوار حسين حميّة.

4 ـ جريدة Genibengil التركية، 20 تشرين1 2000م.

5 ـ القدس، العدد السّنوي، 2001م.

المقابلات

1 ـ مقابلة مع تلفزيون النّور télé lumière، أيّار 2001م، ربيع الأوّل 1422هـ.

2 ـ لقاء خاص مع تلفزيون المنار، (حول الانتفاضة)، حوار محمد شرّي وعماد مرمل، 17/ 10/ 2000م.

3 ـ مهرجان بنت جبيل، 16/ 7/ 2001م، 24 ـ ربيع الثاني 1421هـ

فهـرس

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ح -

- خ -

- د -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

- ق -

- م -

- ن -

- هـ -